política de la liberación

historia mundial y crítica

EDITORIAL TROTTA

enrique dussel

Este relato se propone —de manera todavía parcial, inicial e indicativa— exponer una posible historia de la política, la historia de los pueblos, que son los actores políticos, y el pensamiento o la filosofía política que los ha inspirado. Por lo general, estas historias siguen dentro de ciertos marcos que las limitan. Romper estos marcos, de-struirlos o de-construirlos para componer un relato sobre nuevas bases, esto es, desde otro paradigma histórico, es el propósito frontal de este libro.

El primer límite que es preciso superar en las filosofías políticas en boga es el helenocentrismo, el olvido de que las palabras fundamentales de la política griega tienen un origen no griego. En segundo lugar, el occidentalismo, que no advierte la importancia del mundo hizantino para los inicios de la Modernidad política. El tercer límite es el eurocentrismo de las filosofías políticas, que obvian por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas. A estos límites se añaden otros: la periodificación de la historia según los criterios europeos, el secularismo tradicional de las filosofías políticas, el colonialismo teórico de éstas en los países periféricos, y finalmente, límite no menor, la exclusión de América Latina cuando se indagan los orígenes de la Modernidad.

No habría que leer esta historia como un relato más, sino como un contra-relato, como un relato de una tradición anti-tradicional. Como un buscar lo no dicho y lo no investigado en lo ya dicho. El «decir» de la corporalidad sufriente de los «condenados de la Tierra» es su punto de partida.

Política de la Liberación.
Historia mundial y crítica

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Enrique Dussel, 2007

ISBN: 978-84-8164-924-6
Depósito Legal: M. 26.734-2007

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

Prólogo 11

Capítulo 1. LOCALIZACIÓN DEL LUGAR CRÍTICO-POLÍTICO EN LOS SISTEMAS REGIONALES ANTERIORES A 1492 15

§ 1. *En el origen era la «voluntad de vivir»: el arqueosistema* 17
§ 2. *La revolución urbana y los primeros sistemas políticos. El estadio I de los sistemas regionales* 20

1. Los sistemas legales en Mesopotamia 22
2. Egipto y otras civilizaciones hacia el este 26
3. Mesoamérica y el Imperio inca 29

§ 3. *Los grandes imperios del caballo y del hierro. La primera unificación racionalizada de lo político en el estadio II del sistema interregional* 36

1. La filosofía política clásica china 38
2. El pensamiento político del continente indio 47
3. La política en los imperios de Irán 51
4. La política en el mundo mediterráneo. La «conexión fenicia»: el sistema político de Biblos, Tiro y Cartago 52
5. De la *pólis* griega al Imperio helenístico 55
6. De la *res publica* romana al *imperium* 66

§ 4. *La rebelión de las víctimas y la lenta invención del Estado secular* 71

1. Descubrimiento de la intersubjetividad crítica desde la Alteridad. La diáspora judía y la secta cristiana entre las víctimas del Imperio romano 72
2. La «conexión bizantina»: la recaída en la sacralización contradictoria de las cristiandades orientales 79
3. El mundo latino-cristiano del Imperio romano occidental . . 84
4. La política en el sistema mercanril clásico islámico 88
5. La política en la Europa germánica aislada y periférica 96

Capítulo 2. LOCALIZACIÓN DEL LUGAR CRÍTICO-POLÍTICO EN LA «MODERNIDAD TEMPRANA» (DESDE 1492) 141

§ 5. *Contexto de la política moderna* 143

1. La cuestión de la importancia de China (1400-1800) 143
2. Un mundo todavía anriguo: el Imperio otomano 164
3. Venecia: un sistema político «oriental» en la Europa periférica 167
4. El Renacimiento italiano. Maquiavelo 172

§ 6. *La primera «Modernidad temprana». La Cristiandad hispanoamericana (1492-1630)* 186

1. El «proyecto español». El origen atlántico de la Modernidad 186
2. La epifanía del «nuevo» Otro 193
3. El «padre» de la filosofía política moderna: Ginés de Sepúlveda 195
4. El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de Las Casas 199
5. La filosofía universitaria «moderna» justifica el orden colonial: Francisco de Vitoria 206
6. La institucionalización de la alienación del Otro. El tesrimonio de Felipe Guamán Poma de Ayala 210
7. El desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. El humanismo político de Francisco Suárez 219

§ 7. *Otra primera «Modernidad temprana». La Cristiandad lusitana ante la alteridad del esclavo africano* 228

1. África occidental y el «proyecto afro-atlántico portugués» 229
2. Primera crítica filosófica contra la legitimidad de la esclavitud moderna: Bartolomé de Las Casas 231
3. La esclavitud en la interpretación burguesa liberal: John Locke 236

§ 8. *La segunda «Modernidad temprana». Las Cristiandades del norte de Europa (1630-1789)* 242

1. La monarquía absoluta. Jean Bodin 243
2. El nuevo paradigma del discurso de fundamentación de la política: Thomas Hobbes 245
3. Las Provincias Unidas en torno a Amsterdam: Baruch Spinoza 255
4. Justificación filosófica de la primera revolución burguesa: John Locke 268

Capírulo 3. EL DISCURSO POLÍTICO EN LA «MODERNIDAD MADURA» 323

§ 9. *La «Modernidad madura» en el Reino Unido y Francia* 323
1. La nueva estructura geopolítica mundial 323

2. La filosofía política anglosajona. El método de «derivación» por imposibilidad: David Hume 325
3. De la ética a la economía política: Adam Smith 335
4. La Revolución burguesa continental en Francia. Una deconstrucción moderna de la Modernidad: Jean-Jacques Rousseau 345

§ 10. *La «Modernidad madura» en la Ilustración alemana. Filosofía política y Estado* 357

1. La política como garantía de la moral: Immanuel Kant 357
2. El Estado, un momento «transitorio» en la historia: J. G. Fichte y F. G. Schelling 373
3. El Estado racional, colonial y metropolitano: G. W. F. Hegel 380
4. Crítica política al Estado desde las condiciones materiales: Karl Marx 391

§ 11. *En la dependencia de la «Modernidad madura». Algunos temas para una historia de la política en América Latina* 401

1. Cinco períodos de la política latinoamericana 403
   1.1. El «Estado de las Indias» occidentales. La *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) 403
   1.2. El pensamiento político colonial ante la irrupción de la «Modernidad madura» (desde 1750) 406
   1.3. El pensamiento político de la «primera Emancipación» (desde 1808). Las tres concepciones de la soberanía .. 411
   1.4. El pensamiento político ante la creación de las nuevas instituciones (1824-1870). Fracaso de una hegemonía neocolonial de los criollos 422
   1.5. Nuevo fracaso del Estado postcolonial ante el imperialismo (1870-1930) 432
2. La imposible soberanía nacional: el populismo latinoamericano (1910-1959) (análisis del discurso político) 435
   2.1. Una hipótesis para analizar el «texto» del discurso político 437
   2.2. Hipótesis para analizar el «contexto» económico político 446
   2.3. Relación ideológica del «texto» con su «contexto» 455
   2.4. Sincronía, diacronía y liberación 463
3. Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación 464
   3.1. Algunos supuestos históricos 466
   3.2. Primera fase: el onganiato (1966-1969). Preparaciones 469
   3.3. Segunda fase: crisis del modelo (1969-1973). Constitución 471
   3.4. Tercera fase: el «peronismo camporista» (del 11 de marzo al 23 de septiembre de 1973). Desarrollos 475
   3.5. Cuarta fase: el «peronismo metalúrgico» (del 23 de septiembre de 1973 al 1 de julio de 1974). Persecuciones 477

3.6. Quinta fase: la «aventura rasputinista» (del 1 de julio de 1974 al 24 de marzo de 1976). El pensar anti-hegemónico 478
3.7. Crecimiento, maduración, precisión 479
4. El «giro descolonizador» desde el pueblo y hacia la «segunda Emancipación» (1959-) 482
4.1. Los precursores (hasta 1959) 483
4.2. La Revolución cubana (desde 1959) 488
4.3. La «Unidad Popular» en el Chile de Salvador Allende (1970-1973) 494
4.4. La Revolución sandinista (1979-1990) 495
4.5. La Revolución zapatista (desde 1994) 498

Conclusión. SENTIDO DE LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA 551

§ 12. *Del necesario giro descolonizador de la filosofía política* 551

Bibliografía citada 559
Índice alfabético de algunos temas y autores 583
Índice de esquemas 587

PRÓLOGO

En este relato nos proponemos, de manera parcial (porque no se intenta una descripción completa, hoy todavía imposible), inicial (porque son sólo hipótesis de trabajo), indicativa (que debe seguir siendo desplegada todavía por mucho tiempo) o como la propedéutica de un proyecto para varias generaciones por venir, *de-struir* —en el sentido aproximado al heideggeriano[1]—, *exponer una posible historia de la política*, la historia de los pueblos, que son los actores políticos, y el pensamiento (en sentido lato) o la filosofía política (en sentido estricto) que los ha inspirado. Por lo general estas historias, aun las más afamadas y recientes, siguen dentro de ciertos marcos que las limitan. Romper estos marcos, aunque propedéuticamente, es *el propósito primero*, frontal de esta historia. Los límites que deseamos romper, de-struir, de-construir, para formular un relato sobre nuevas bases (no para simplemente re-construir), es decir, des-estructurar para componer el relato desde otro paradigma histórico, son los siguientes:

El primer límite a superar es el *helenocentrismo* de las filosofías políticas en boga. Todas comienzan siempre en Grecia. Cuando se habla de *demo*-cracia se olvida que *demos* significa en egipcio «aldea»; no es una palabra griega ni «indoeuropea» —si es que esta lengua existe, lo cual hoy está puesto en duda, como veremos—. Cuando se habla de *díke*, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio *duku*, semita entonces. Y así podríamos de-struir, de-construir una por una las palabras más técnicas, más fundamentales de la política griega, que tiene su origen en el mundo egipcio y mesopotámico, fenicio, semita, de la Edad del Bronce, del III y II milenio a.C., en el territorio que posteriormente ocuparán como invasores bárbaros los griegos.

El segundo límite a superar es el *occidentalismo* de las filosofías políticas, que no advierten la importancia del Imperio romano oriental, de Bizancio o Constantinopla. Además, se pretende olvidar que el Renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada en 1453 por los turcos. En 1456 comienzan las traducciones de Ficino en Florencia, ¡qué casualidad! Y de la misma manera, la gloria de Florencia y de Maquiavelo habrá que colocarla en su lugar con respecto al *modelo* del Estado moderno que se presagia en

el mundo bizantino, en Venecia o Génova, ciudades ambas comercial, cultural y políticamente «orientales» del Mediterráneo (es decir, parte del mundo bizantino).

El tercer límite es el *eurocentrismo* de las filosofías políticas, que olvidan por desprecio e ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas, también en la teoría. No se estudian en política las altas culturas egipcias, mesopotámicas, en especial la tan política y estratégica cultura del Imperio chino, del Indostán y del islam, e igualmente, como latinoamericanos, la política de los reinos aztecas, mayas e incas, por ejemplo. El *orientalismo* despectivo campea todavía.

Un cuarto límite que se intenta superar en esta historia es la *periodificación* organizada según los criterios europeos de la filosofía política (aquella ideológica y eurocéntrica manera de organizar en el tiempo la historia humana en Edad Antigua, Medieval y Moderna, por ejemplo). Todo esto puede por ahora ser superado en parte, pero todavía nos faltan estudios monográficos suficientes. De todas las maneras, intentaremos proponer una nueva visión de la historia a secas, de la historia de la política y de la filosofía política, que en su propia periodificación y contenidos vaya *contra la visión dominante* plasmada claramente por los románticos alemanes a finales del siglo XVIII, y especialmente por Hegel.

El quinto límite es un cierto *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. Se plantea de manera inadecuada, y sin sentido histórico, el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Se olvida que un Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política que en su obra cumbre, *Leviatán*, dedica la mitad de ella (la tercera y cuarta partes) a fundamentar la autoridad del rey en Dios mismo, sobre la autoridad de los obispos anglicanos, desarrollando una hermenéutica bíblica *explícitamente* teológica (como lo anota en parte Carl Schmitt). Es una teología política de la Cristiandad propia de la Modernidad, y criticada entre otros por K. Marx.

Un sexto límite lo constituye el *colonialismo teórico, mental,* de las filosofías políticas de los países periféricos (la otra cara del eurocentrismo de los países geopolíticamente centrales), que leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.), sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos «localizados» en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial. No han llegado al «giro descolonizador». Es frecuentemente una filosofía política colonizada, como dirían F. Fanon o A. Memmi.

Un séptimo límite, y no el menor, que intentaremos superar como latinoamericanos, es el no incluir a América Latina *en la Modernidad* desde sus orígenes, ya que ha sido (para bien o para mal) participante principal de la historia mundial de la política moderna (aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primer filosofía moderna propiamente dicha). Para ello habría

que redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (el «sur de Europa» para Hegel, que no es para él, ni para los ilustrados del «norte de Europa», propiamente Europa, ni moderna), desde la invasión de América en 1492, en la Modernidad. Con esto España quedaría redefinida como el primer Estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad. Moderna, entonces, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaran una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el *inicio de la filosofía de la Modernidad*. Antes que Descartes[2] o Spinoza (ambos escriben en Amsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la *historia de la filosofía política moderna* a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke. Hay que aprender a descubrir nuevas preguntas para encontrar nuevas respuestas. Será la ardua tarea de las próximas generaciones latinoamericanas que cultiven la filosofía política.

Y todo esto cobra especial relevancia por la importancia que los grupos latinos o hispanos (comunidades de origen latinoamericano) tienen hoy en la política interna del Imperio norteamericano. La alianza teórico-estratégica entre los filósofos latinoamericanos y los latinos en Estados Unidos tiene en la actualidad una significación política práctica convergente. El «giro descolonizador» es una novedad histórico-filosófica mundial.

Desearíamos que no se leyera esta historia simplemente como un relato más, informativo de muchas posiciones teóricas innovadoramente interpretadas. Sería necesario leerla más bien como un *contra-relato*, como un relato de una tradición *anti-tradicional*. Como un buscar lo no dicho, ya que «lo dicho, dicho está» y no es saludable repetirlo. «El decir» —con E. Lévinas— de la corporalidad sufriente de nuestros pueblos es el punto de partida.

Este largo camino, que nos ha llevado años para expresarlo, y una vida entera para comenzar a descubrir estas hipótesis contra-fácticas[3], espero sea emprendido *críticamente* por las nuevas, por las futuras generaciones latinoamericanas de intelectuales y políticos cuya pasión consista en estudiar lo no investigado, descubrir lo oculto... desde el dolor de las oprimidas y los oprimidos, de las excluidas y los excluidos, de las condenadas y los «condenados de la Tierra» y de la historia.

NOTAS

1. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* (Dussel, 1973b). Sería una *deconstrucción* anti-derridaniana.

2. Quien en el colegio jesuita de La Flèche estudió en primer lugar a Francisco Suárez y se formó en lógica con la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (como consta en citas explícitas de sus obras).

3. Desde mi viaje a Europa en 1957, donde permanecí diez años estudiando; en especial los dos años en Israel entre palestinos, y aún antes desde 1952 en mis experieucias políticas como líder estudiantil universitario y miembro de la juventud de partidos políticos demócratas y antifascistas de mi época.

Capítulo 1

LOCALIZACIÓN DEL LUGAR CRÍTICO-POLÍTICO EN LOS SISTEMAS REGIONALES ANTERIORES A 1492

[1] «Localización» indica la acción hermenéutica por la que el observador se «sitúa» (comprometidamente) en algún «lugar» socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar «desde donde» se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal, como la que desarrollaremos en esta filosofía política crítica. Enunciamos inevitablemente el discurso «desde algún *lugar*». Desearíamos desplegar una descripción que en el mayor grado posible tenga autoconciencia de su «situación» espacial, histórica, social, de género, racial, etc. Intentaremos superar ciertos «lugares» triviales, obvios, ingenuos (que tienen sin embargo pretensión de cientificidad u objetividad perfecta) pero sumamente deformantes de los discursos. Por ello intentaremos, negativamente, que nuestro discurso no sea «helenocéntrico», ni tampoco «eurocéntrico», «occidentalista», «colonialista», meramente «moderno» (pero tampoco simplemente «postmoderno»), «racista», «machista», etc. Es una «pretensión» (*claim, Anspruch*) que por anticipado se sabe no posible de manera perfecta, y por tanto se avanza como falible, corregible y sin embargo con sincera pretensión de verdad (y de verdad con pretensión de universalidad, hasta tanto no se demuestre honestamente lo contrario).

Esta actitud crítica de intentar tener el mayor grado posible de reflexividad sobre el «lugar» desde donde se enuncia el discurso (el *locus enuntiationis*) deberá mantenerse como posición permanente, y para ello dedicaremos a este tema las primeras tesis provisionales de reconstrucción histórico-mundial, como sendero crítico fundamental. La reconstrucción histórica es parte de la estratégica argumentativa. Algunos postmodernos, acostumbrados a deconstruir «grandes relatos», encuentran que la «de-strucción» que hago del macro-relato moderno hegeliano pareciera ser el mismo discurso invertido. Pero no es así. Se trata de la destrucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde

las víctimas de la Modernidad (y también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso. Pero todos estos intentos semi-críticos (de-structivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del «fundamentalismo de mercado» (como lo denomina G. Soros[1]) que hoy es la ideología triunfante. El discurso crítico de liberación debe por tanto abandonar la fragmentariedad de su relato, y debe comenzar a producir un macro-relato crítico (con pretensión de verdad, es decir, con conciencia de que es inevitablemente falible, pero que no se avanza como falible sino con pretensión de verdad[2]) para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global (que deberá ser corregido; por tanto el dicho macro-relato es inevitablemente falible). Por múltiples experiencias personales en grupos de base, populares, feministas, ecologistas, luchadores contra el racismo blanco, en América Latina, en África, en Asia, en Europa, en los países del Este europeo, en Estados Unidos, puedo decir que esas víctimas piden un *macro-relato positivo* para tener al menos una referencia que pueda evitarles el aceptar sin otra alternativa el relato fundamentalista del mercado, helenocéntrico, eurocéntrico y hoy americano-céntrico[3].

§ 1. EN EL ORIGEN ERA LA «VOLUNTAD DE VIVIR». EL ARQUEOSISTEMA

[2] La especie *homo*, como la del *homo habilis*, surge, hace casi cuatro millones de años, de euhomínidos superiores que debieron abandonar la vida arbórea al desecarse las selvas tropicales ecuatoriales del este de África. Al descender al suelo aquellos indefensos euhomínidos debieron ponerse de pie, modificar su columna vertebral, disminuir por su posición erecta sus mandíbulas (que, además, por ser omnívoros pudieron masticar por menos tiempo sus alimentos), lo que permitió el crecimiento de su cráneo, y con ello del cerebro. Su cuello se modificó, y con ello se desarrolló un aparato fónico. El crecimiento del neocórtex cerebral, que por la misma práctica comunicativa fue desarrollando su capacidad lingüística, dio a ese *homo* una capacidad expresiva mayor que la de las otras especies. Quizá en función de la caza de animales, necesarios para su dieta omnívora, debió agruparse en gran número. La alianza entre familias era así exigida por la necesidad de la producción y desarrollo de la vida. Quizá lo primero que pudieron intercambiar entre familias para crear un clan de recolectores, pescadores o cazadores[4] fueron los jóvenes miembros de la propia familia. Quizá, para que fuera posible el intercambio, debió nacer la primera institución social presente en todas las culturas paleolíticas del Planeta: el tabú del incesto, ya supuesta la prohibición del asesinato dentro del clan o el canibalismo. Estas restricciones tenían toda la estructura de las futuras «instituciones *políticas*»: necesidad de disciplinar el instinto (*Trieb* en alemán, la *pulsión* freudiana), postergar el deseo (sexual del acceso al hijo o a la hija, que posteriormente será en la agricultura la prohibición de comer la semilla para ser plantada o el animal reproductor del rebaño), admitir un cierto sufrimiento[5] para postergar mayores dolores[6] y la misma muerte[7]; obligación de cumplir con la regla consensual (los padres no acceden sexualmente a los hijos, reservados sagradamente para otras familias del clan); imposición de castigos en el caso de no cumplimiento; celebración de ritos de reparación como posibilidad de ser nuevamente integrados en el consenso comunitario; exigencia de respeto por los ancianos que son la autoridad y los jueces, etc. El transformar la mera naturaleza instintiva, inhóspita, en la amable «casa» (*oikós*: ecología) cultural del ser humano por medio del trabajo permitió crear un «orden». El orden socio-cultural había nacido. Había nacido igualmente un sistema de funciones, donde cada sujeto humano comenzaba a cumplir roles, papeles, como un actor siguiendo un libreto ya conocido. Los sistemas sociales, prácticos, de reproducción de la vida exigían igualmente consensualidad —acuerdo comunitario aceptado mutuamente, como hemos indicado a manera de ejemplo, por el tabú del incesto, entre otras obligaciones—, que el lenguaje condiciona y permite. Ese orden necesario y sagrado, y consagrado en las representaciones dibujadas y pintadas de las cuevas paleolíticas,

nos muestra igualmente, como en el caso de los primeros ritos mortuorios[8], que son ceremonias de entierro donde el cadáver es objeto de culto que lo rearmoniza con el cosmos, donde el orden civilizatorio del trabajo necesita atrapar en sus instituciones la violencia de la muerte[9] para pacificarla en una vida comunitaria al menos internamente cohesionada. Se trata de una macro-organización práctica, de creciente complejidad, de la familia, del clan, de la alianza entre clanes, hasta el surgimiento de tribus y etnias más numerosas, que se mueven por territorios amplios, y que van emigrando lentamente por todo el Planeta hasta ocuparlo enteramente. Hace unos cincuenta mil años, caminando sobre el hielo, intrépidos pueblos migratorios del oriente del Extremo Oriente de Asia cruzaron el estrecho de Behring y se internaron de norte a sur en el continente americano.

[3] En esos casi cuatro millones de años desde el Paleolítico la especie *homo* produjo los mayores descubrimientos, que permitirán posteriormente desarrollar eso que denominamos «lo político». Desarrolló las lenguas humanas, estructuras infinitamente complejas de memorización y expresión de sentido que permitirán la existencia, en el largo plazo, de los sistemas de legitimación comunitaria (la validez intersubjetiva es siempre posible gracias a la existencia de una comunidad de comunicación, es decir, lingüística); inventó la narrativa mítica como método para memorizar los argumentos explicativos de todos los momentos de la vida humana; descubrió el fuego, el mayor de todos los instrumentos[10], hace sólo unos seiscientos mil años. En fin, en el Paleolítico nació la lógica que será desarrollada en el Neolítico, la edad de las ciudades y por tanto la edad del nacimiento del «campo político» estricta y explícitamente.

La voluntad-de-vivir (*Wille zum leben*), dirá Schopenhauer, está en la base de todo querer, de toda motivación, de todo movimiento. Todo campo político es el desarrollo último de esta primitiva voluntad-de-vivir del ser humano en el largo y oscuro, pero apasionante, misterioso e innovador Paleolítico. La humanidad demostró que podía permanecer, que podía existir como viviente, racional y pulsivo; la *conatio esse conservandi* (pulsión de conservar el ser) permitió transitar la primera historia, el tiempo originario de la política, del comienzo del despliegue de las estructuras del proto-poder, de los principios implícitos fundamentales, de las instituciones originarias, del horizonte dentro del cual los nómadas disputaban el «control sobre un territorio» sobre el que se deambulaba libremente, donde se lograba reproducir la vida por la recolección, pesca y caza. Pero el espacio se fue haciendo estrecho, los clanes encontraban otros clanes que disputaban el mismo territorio; los frutos o raíces alimenticias se iban haciendo escasos; los animales de caza se alejaban; había hambre, inestabilidad, lucha entre etnias... No era el «estado de naturaleza» de Hobbes (porque no había ni individuos solitarios ni extrema libertad; había comunidades con mínima espontaneidad en la perentoria «necesidad» de reproducir la vida inmediata, cada día). La comunidad paleolítica del «arqueosistema» había llegado a su fin. Era necesario un salto cualitativo en la reproducción de la vida, en la orga-

nización de la consensualidad, en la regulación de la lucha hegemónica entre los clanes. Era el fin del Paleolítico, y ciertamente no era el fin de un paraíso de libertad utópica, sino más bien el fin de una edad primitiva, violenta, dura, sufrida, que el ser humano intenta superar: el instinto declinante había sido disminuido por las nacientes «instituciones» sociales. El instinto había dejado su lugar definitivamente a los principios implícitos sociales y a los sistemas funcionales como ámbitos de creciente libertad y superación de la cualidad de vida. Se avecinaba una revolución práctica y tecnológica. Era el tiempo del origen del «campo político» propiamente dicho, de una acción que dejará lugar, más allá de la caza y la lucha, a las instituciones fundamentales, y donde se hace presente el ejercicio *implícito* de los principios socio-políticos, el consenso legítimo, la negociación dentro de un tipo de convivialidad que garantizaba en el largo plazo, gracias a la mayor complejidad sistémica intersubjetiva, una mejor capacidad productiva y estabilidad reproductiva.

§ 2. LA REVOLUCIÓN URBANA Y LOS PRIMEROS SISTEMAS POLÍTICOS. EL ESTADIO I DE LOS SISTEMAS REGIONALES

[4] El proceso de globalización que vivimos hoy al comienzo del tercer milenio es quizá el término de la revolución neolítica a la que estamos apuntando, edad en la que concluyó la ocupación territorial nómada por la «dispersión» de los clanes de recolectores y cazadores en todo el Planeta. Comenzó así un proceso de «contracción» de la humanidad, como lo sugiere Teilhard de Chardin. Desde *a*) el nacimiento de las primeras ciudades (donde vivía una inmensamente pequeña parte de la humanidad) hasta *b*) el comienzo de este siglo XXI (donde la mayoría de la humanidad vive en ciudades[11]) ha transcurrido todo el Neolítico (en sentido lato), que acaba de terminar. En cierta manera, con la globalización de la civilización urbana planetarizada entramos en una tercera edad: la «super-contracción» en profundidad y dentro de un ilimitado espacio virtual de la existencia intersubjetiva del *homo urbanus*, teniendo mayor capacidad que nunca en la historia de la humanidad para una comunicación fraterna y hasta solidaria, o para un patológico aislacionismo autista y exterminador. Pero regresemos al origen.

Si lingüísticamente «político» viene de *pólis* en griego, y «ciudad» de *civitas* en latín, así también conceptualmente lo político propiamente dicho será para mí un campo práctico que supone la «ciudad». En efecto, hace unos doce mil años[12] en algunas regiones de la Tierra termina el nomadismo paleolítico, el de los recolectores, pescadores y cazadores, o el de los plantadores aldeanos migratorios (como los tupí-guaraní en América del Sur, buscadores míticos incansables en medio de la selva tropical de «la tierra sin mal»), para comenzar una vida sedentaria, en ciertos territorios fijos dentro de determinadas fronteras, conquistadas y protegidas, «territorialización» apta para ejecutar las técnicas disciplinarias de la revolución agrícola (que reemplaza la recolección de alimentos, cada vez más escasos por el aumento de la población) en las regiones de limos de los ríos o de las grandes lagunas; del pastoreo (que reemplaza la caza), junto a pastos abundantes para los ganados. Vida sedentaria que permite organizar la compleja estructura de reglas que definen las variadas redes de las relaciones de poder entre los habitantes de las ciudades: los proto-ciudadanos o simplemente miembros de las primitivas comunidades urbanas.

Allí nació la política, lo político, el campo político, las acciones heroicas de los protagonistas originarios, propias del gobierno de la ciudad, íntimamente ligadas a la guerra o al comercio; allí se originaron las instituciones legitimadas en su sacralidad (como bien opinó Durheim) y el ejercicio de los principios implícitos (narrados bajo la forma de los mitos), que van lentamente diferenciándose. Porque para la caza se necesitaron instrumentos cortantes que perforaran las gruesas y resistentes pieles de los animales; para matarlos (es decir, inmovilizarlos), para ali-

mentarse de ellos (es decir, reproducir la vida humana). Los afilados instrumentos de los cazadores se alzaron contra otros seres humanos de los clanes o etnias colindantes. El cazador dio origen al guerrero. Cuando surge la organización urbana el guerrero nómada, que defendía el clan peregrino, se transforma en el que conquista nuevos territorios para la ciudad; es el que defiende la ciudad contra otros guerreros.

El que ejerce el poder en el origen es el *paterfamilias* del clan; después el consejo de ancianos de la tribu o la etnia. También aparece el fuerte guerrero que impone su dominio a la comunidad. Nacen los jefes de los clanes y las etnias. Con la ciudad, el antiguo jefe es ahora un reyezuelo, frecuentemente un guerrero. La institución del ejercicio delegado del poder es casi exclusivamente cumplida por los que saben usar las armas. Lentamente nace el militar de profesión y con él la dominación por la fuerza. Es la *potestas*. Sin embargo, la *auctoritas* ancestral es ejercida por el jefe religioso, el chamán, los ancianos, los que tienen la memoria de las costumbres, de los descubrimientos necesarios para la reproducción de la vida, de los mitos del grupo.

[5] La política, por tanto, recorrerá un largo camino histórico para llegar a las primeras ciudades modernas, primero, y a las repúblicas, después. Se trata de una antigua tradición propia de la organización de cierto tipo de ciudades. Ciudades puertos, que nacieron en el intersticio de reinos e imperios. Cuando las ciudades aumentan el número de sus habitantes, y se crean redes comerciales cada vez más extensas, surgen grupos de comerciantes enriquecidos que organizan en ciertas ciudades una específica manera de estructurar el ejercicio del poder; estas ciudades eran libres con respecto a los reinos territoriales más extensos o imperios de turno. Organizan un tipo de gobierno a manera de un consejo de ancianos, el *senatus*, o de los miembros más prominentes de las familias más importantes de la élite comercial. Este tipo de ciudades atraviesa la historia durante los últimos seis mil años. Queremos llamar la atención sobre alguna de estas antiguas ciudades, que aparecen ya en el VII milenio en Turquía (como Hüyük, datada por el C14 en el 6385 a. C.), en las mesopotámicas Uruk, Lagash o Kish, o las egipcias Abydos o Tebas (ya en el IV milenio a.C.), hasta las del valle del Indo (como Mohenjo Daro o Harappa), o en China (desde Nankín, Cantón o Hangchou), y desde el III milenio a.C. en el Mediterráneo oriental con puertos como Biblos, Sidón, Tiro, y su colonia Cartago, o la Cádiz atlántica. De cuyo origen (semita y egipcio)[13] las ciudades griegas como Atenas o Esparta son herederas. De este tipo de ciudades hubo muchas otras en el Mediterráneo, incluyendo Roma, Marsella o Pérgamo. E indicamos este largo proceso, porque estas ciudades fueron siempre al comienzo *repúblicas* (no monarquías) gobernadas por oligarquías, frecuentemente de ricos agricultores, industriales o comerciantes. El *démos* egipcio[14], y después griego, y el *senatus* romano eran tipos oligárquicos de este gobierno (nunca democráticos en el sentido actual de la palabra, ya que excluían a la mayoría de los habitantes de la ciudad, por ser plebeyos, libertos, mujeres, esclavos, bárbaros, extranjeros, etc.). Esta tradición *oriental*

se transmitirá ininterrumpidamente también en el mundo bizantino y musulmán (piénsese en ciudades florecientes y semi-autónomas como Samarkanda o Bujara, hasta Agra en India o el puerto de Malaka no lejos de la actual Singapur), a Chipre o Rodas, hasta Venecia, dependiente del Imperio oriental, de la cual, como veremos, nacerán los tipos de gobierno modernos, en especial el sistema mixto inglés, y por último la democracia republicana norte-americana[15]. El primer emperador persa, del primer Imperio de la historia mundial, debe ya hacer alianzas con estas ricas y bien relacionadas ciudades de mercaderes, que se protegen con grandes murallas, que tienen excelentes ejércitos mercenarios y poseen gran desarrollo cultural y mayores riquezas. No en vano en Sidón y Biblos se inventó el alfabeto fonético actual. El ejército de Alejandro fue más tiempo detenido por las murallas de Tiro que por los mismos ejércitos del emperador persa. Ese tipo de gobierno urbano será el que hoy se globaliza, pasando de una oligarquía mercantil (todavía en Amsterdam) a una ciudadanía homogeneizada y universalizada de manera democrática. Pero, estructuralmente, es un proceso urbano. El «ciudadano» es el miembro de la ciudad en sentido lato. Con el tiempo el campo político superará los límites de la ciudad y territorializará políticamente la campaña (el espacio agrícola circunvecino a la ciudad), hasta incluir ámbitos mayores y constituir al final los Estados modernos, pasando por diversas formas de organización institucional y territorial en el largo plazo.

Lo cierto es que desde las primitivas ciudades neolíticas, la complejidad aumenta, la memoria oral se torna insuficiente aunque sea muy poderosa, y lentamente se comienzan a objetivar en representaciones mnemotécnicas los relatos más explicativos del núcleo ético-mítico de la comunidad urbana. Nacen así, ya hace muy poco, en el III milenio a.C., las escrituras, ideográfica primero (y aún hoy presente en China, por la ventaja de poder expresar por escrito lenguas fonéticamente muy diversas), silábicas y fonéticas posteriormente[16], que permiten que se produzcan las primeras colecciones de reglas intersubjetivas consensuadas por las comunidades urbanas, ya claramente políticas, que denominamos «códigos legales». Se trata de un altísimo grado institucional de racionalización de las relaciones políticas de una comunidad. Contra J. Derrida queremos indicar la importancia positiva, constructiva e intersubjetiva de la «escritura».

1. *Los sistemas legales en Mesopotamia*

[6] Con la aparición en Mesopotamia de los primeros archivos de contratos privados (escritos en cuneiforme sobre ladrillos cocidos y apilados en bibliotecas enormes) y de reglas o de leyes, divinas primero y poco a poco con creciente intervención reformista por parte de los reyes, se inicia de manera estricta la esfera «pública». Dicha esfera sitúa las relaciones intersubjetivas en ciertas condiciones de «objetividad» comunitaria, que impide el fácil cambio de la legislación oral, en beneficio de las élites dominantes que transforman las leyes por un fluctuante ca-

pricho subjetivo cuyo criterio es el interés privado, contra otros miembros de la ciudad.

Ya en el lejano 2404 a 2375 a.C. el *ensi* de Lagash, llamado Enmetena, decretó la más antigua reforma legal de la que se tenga conocimiento[17]. Allí puede leerse que el rey «condonó las obligaciones de Lagash, a la madre le devolvió su hijo, al hijo le devolvió su madre»[18]. Por su parte, Uruinimgina (2353-2342 a.C.), rey de Lagash, en la ley 27 de sus *Reformas* hizo escribir: «Uruinimgina prometió solemnemente a Ningirsu —el dios patrio— que nunca subyugaría al huérfano y la viuda al poderoso»[19]. Es en el *Código de Shulgi* (2094-2047 a.C.), en su ley 9, donde la formulación crítica del derecho llega a su expresión clásica:

> No entregué el huérfano al rico, no entregué la viuda al hombre poderoso, no entregué al hombre de un peso al hombre de mil pesos[20], no entregué al hombre de un cordero al hombre de un buey [...] No impuse trabajos, hice desaparecer el odio, la violencia y el clamor por la justicia. Establecí la justicia[21] en el país[22].

En el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.), igualmente, se recoge el mismo tipo de declaración:

> Los grandes dioses me han elegido y yo [Hammurabi], sólo yo, soy el pastor salvador, cuyo cetro es justo [...] Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda en Babilonia [...], para hacer justicia al oprimido, he escrito mis preciosas palabras en esta estela y la he levantado delante de mi estatua de Rey de Justicia [...] Que el oprimido que esté afectado por un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y que se haga leer mi estela escrita y que escuche así mis preciosas palabras [...] Ha asegurado [Hammurabi] para siempre la felicidad de las gentes[23] y ha hecho reinar la justicia en el país[24].

Es decir, el oprimido, injustamente tratado, que normalmente es un iletrado que no puede hacer valer su derecho, tiene la posibilidad de «hacerse leer el texto» y de conocer directamente su contenido legal, el mismo para todos y en todos los momentos del espacio y del tiempo del sistema político (en este caso del Imperio babilónico). Está de más decir que el hecho de estar «escrito» modifica la subjetividad en el sentido ya anotado por J. Derrida, pero lo que éste no descubre es el sentido universalista de validez que dicho «texto» tiene para las víctimas concretas y reales de todo sistema político, económico o cultural. Las víctimas, excluidas del conocimiento de sus derechos por los grupos dominantes, no pueden defenderse. El texto escrito universaliza la validez de las reglas sociales y políticas, crea un espacio «público», es decir, inicia el largo camino de la validez intersubjetiva que se desarrollará como «legitimidad» de todo sistema político. El sistema político babilónico, con sus leyes «escritas» y colocadas en las entradas de las ciudades, en lugar «público», como acontecía con el llamado *Código de Hammurabi*, funda de alguna manera la legitimidad del orden monárquico babilónico, y además manifiesta enunciados críticos que permiten el desarrollo del sistema jurídico, al incluir aquella fórmula tantas veces repetida antes y después: «Se hace

justicia con la viuda, con el huérfano y con el pobre» o «con el extranjero». ¿En qué sentido? En el sentido de que las reglas consuetudinarias conocidas por los miembros dominantes del sistema político son ahora válidas en la esfera pública y compartidas explícitamente por «todos los miembros» del sistema político. La información pública de las reglas que da conocimiento de los derechos y deberes crea una cierta simetría en la participación de los «afectados». Por ello, las piedras en las que se esculpía la imagen del rey legislador con la indicada colección de sus leyes, eran reproducidas en gran número.

El rey jugaba una función de mediador entre los dioses y los hombres y su legitimación le venía «de arriba»:

> La comunidad ideal, imaginada según el modelo tradicional para legitimar la autoridad real, se convirtió en una realidad tangible a través, primero, de cultivar las relaciones entre las esferas de lo divino y lo humano. El rey jugaba una función clave para permitir o impedir las relaciones con lo divino[25].

Cuando el rey dejaba de cumplir las obligaciones estipulada por los dioses, debilitaba la totalidad de la comunidad a la que gobernaba:

> Si el rey intentaba ejercer una autoridad soberana sin atender al origen divino de ésta, sus acciones solían suscitar conflictos y contradicciones dentro de una comunidad que disminuía su vitalidad y llegaba incluso a su fragmentación[26].

Sin embargo, el poder mesiánico crítico de los ascetas del desierto —llamados *nabiim* o videntes, profetas— y el mismo pueblo podían deponer a los reyes cuando faltaban a sus deberes.

Es de importancia observar que esos *Códigos* tan primitivos, que normativizaban el sistema de dominación, como el esclavista y patriarcal, dejaban sin embargo abierta siempre una brecha crítica que permitía que la presión social que producían esos sistemas de gran injusticia económica y política (en el nivel material de la reproducción de la vida y la falta de participación legitimante suficiente), que frecuentemente se manifiesta por grandes rebeliones o golpes de Estado internos o externos contra los grupos dominantes, estuvieran al mismo tiempo «abiertos» en aquello de «hacer justicia» con los pobres, con las viudas, los huérfanos, los extranjeros, los deudores a los que se condonan sus deudas y hasta la liberación de esclavos en ciertas circunstancias políticas. Junto al «orden» político coercitivo establecido se encuentran por tanto normas críticas que dejan espacio a las transformaciones, cuya utopía se manifestaba como un volver atrás hacia la igualdad primitiva del desierto, del nómada, de la no-clases de los clanes anteriores a la organización clasista urbana, una utopía existente siempre en la ética de las tribus de valientes pastores del desierto arábigos o persas. Míticamente, Abel ofrece a los dioses un cordero; es el nómada anterior a la ciudad. Caín ofrece pan y vino, fruto de la agricultura, de la dominación urbana. Caín es el mal, la dominación de la clase urbana y sedentaria, fija, reproductora, con dominación de clases. Abel es el bien, la igualdad originaria nómada,

móvil, creadora. Nietzsche vislumbrará en Caín el orden urbano como lo apolíneo, y en el Abel del desierto, como Zaratustra, la ruptura dionisíaca. En efecto, el orden urbano será siempre criticado por los profetas éticos del desierto arábigo (desde el profeta Oseas hasra Mahoma).

Aquí debemos detenernos un instante para anotar un aspecto de suma actualidad. Como hemos indicado, el helenocentrismo es el padre del eurocentrismo. Mostrar que el «milagro griego» —de los románticos alemanes del siglo XVIII— no es tal significa empezar «de nuevo» la historia de la política. De una manera provocativa, pero sumamente documentada, erudita y difícilmente refutable, Giovanni Semerano[27] demuestra que el reino de Akad (con Sargón I[28]: 2350-2300 a.C.) sucedió a los sumerios, se extendió hasta el Indo y el mar Egeo, haciendo del acadio (y sus documentos cuneiformes) la primera lengua regional. Posteriormente fue reemplazada por una lengua caldea. De manera que en el II milenio a.C. el caldeo ocupó todo el espacio de Mesopotamia, del reino hitita (cuya pretendida lengua «indoeuropea» Semerano pone tanto en cuestión que hasta muestra su inexistencia[29]), de buena parte de la futura Grecia, y utilizada también como lengua comercial por los fenicios, llegó a la India y hasta la sud-oriental dravídica Tamil-Nadu[30]. La filosofía presocrática estuvo profundamente inflnenciada por el semita-caldeo. La tesis se enuncia así:

> [...] el frecuente uso del acadio (y del caldeo), como lengua antiquísima y de amplia documentación, nos evita referirnos a lenguas afines tales como el indoeuropeo sugerido en los manuales, históricamente inexistente[31].

El desmantelamiento es radical. El *kéntauros* (centauro) griego viene del *ken* (así como) *tora* (toro, en acadio y en hebreo). En el origen de la filosofía griega está el *ápeiron* (infinito) de Anaximandro. Semerano muestra que la raíz etimológica se encuentra en el semítico *'apar* (polvo, tierra), acadio *'eperu*, hebreo *'afar*, aquel indeterminado polvo o arcilla con la que se hizo a *'adam* (varón) de la *'dama* (tierra)[32].

El concepto central en la filosofía y la política griega de *díke* (justicia) (tanto de Anaximando como de Heráclito) deriva etimológicamente del sumerio *diku-gal* (juez supremo), del babilónico *diqugallu*, del acadio *duku*[33]. Nuestro autor va deconstruyendo desde las lenguas semitas las expresiones filosóficas de Tales, Anaxímenes, etc.[34]. Así *arkhé* (principio) deriva del acadio *arhu* (primer mes del año y primera luna). Jonia, por tanto, estuvo completamente semitizada desde finales del III milenio a.C. Así *'Európe* («lo brumoso») se dice en asirio *arapu* o *erepu*, que significa igualmente «occidente»: *Erubu*, la hija de Cadmo (del acadio *qadmu*: «el desconocido»)[35]. Zeus, el gran dios (Zán en cretense), procede del acadio *zanau* (llover), *zanu* (lluvia). Hermes (el dios Dionisos[36], que se refiere al egipcio dios Thot) tiene por antecedente el acadio *herum* (escavar), *ermu* (ocultar), *eremu* (cubrir): el dios del misterio que se revela. Themis procede del acadio *temu* (juicio, derecho). En Heráclito a la justicia (*díke*) se le opone *'eris* (lucha); en el *Código de Hammurabi* se

encuentra el concepto de *arnu* (violencia, lucha contra la justicia)[37]. El alma (*psikhés*) se remonta a la etimología *'bhes* (soplar), del que derivan el sumerio *pesh*, el semita *nefesh*, el acadio *(na)pishu*, en todos los casos suspiro, soplo, palabra creadora.

Pero el capítulo más interesante de Semerano es donde intenta mostrar la vinculación del derecho semita-mesopotámico con el pensar griego y romano. Licurgo, el primer legislador, sería la deformación de una referencia a la «luz del sol» (*leukós*), como el otro mítico legislador griego (*Zá-leukos*: Celeucos). *Luk-ourgos* sería algo así como la «tabla luminosa de la ley», del acadio *le'hu*, de donde procede *lex*, *legis*. El *ourgos* o *érgon* (trabajo y obra, en griego) procede del acadio *urhu*, arameo *orha*, hebreo *orho*, que es la «obra» del legislador. Dracón sería la deformación del babilónico *daraggu* (vía, derecho). Lo mismo acontece con Solón. De manera que, en realidad, esos personajes míticos indican simplemente los fundadores del derecho, de las leyes, que tienen su primera referencia en los *Códigos* mesopotámicos.

En el mundo romano todo acontece de manera semejante. «Caballo», en latín *equus*, viene de *ekewu* (caballo) en acadio; mientras que *caballus* proviene del acadio *kabalu*, que significa «atacar con carros». La palabra *ius* tiene su raíz en *usu* (en acadio «orden», «línea de demarcación»). *Sacer* (de tanta importancia para G. Agamben) también se relaciona con el acadio *sakaru* y *sekerum* (impedir el acceso, prohibir, cerrar), del semita *skr* (estar prohibido).

¿Qué habría debido pensar de todo esto Nietzsche con su Dionisos y su Zaratustra «indoeuropeos», anti-semitas?

2. *Egipto y otras civilizaciones hacia el este*

[7] Anatolia y Mesopotamia eran el espacio geopolítico más desarrollado de la originaria revolución neolítica hasta ahora conocida, que se extenderá hacia el Indo y hasta el Mediterráneo oriental. Pero «Egipto y China siguen siendo los dos modelos, las fuentes originales de la ciencia, de la técnica, de la ideología y de la organización»[38] política. En efecto, Egipto institucionaliza el primer Estado-nación con enorme continuidad, y por ello tendrá la mayor duración en la historia política mundial, desde aproximadamente el 3000 a.C. y, ya sin interrupciones, hasta el presente (ya que logrará, de una manera u otra, adoptar a sus invasores, tanto los hyksos, como los persas, los helénicos, los cristianos bizantinos o finalmente los musulmanes). En Egipto (los «adoradores de Ptah»; del mismo origen etimológico que «co-pto») «la clase-Estado, que se organiza a escala nacional, no es, contrariamente a lo que muchos creen, particularmente despótica. La clase-Estado nacional tiene en cuenta el interés común y organiza grandes trabajos útiles»[39]. Quince siglos antes de las invasiones de la India (origen del *Rig Veda*), veintitrés siglos ante que el profeta Isaías en Israel, veinticuatro siglos antes de Confucio, veintiséis siglos antes que Platón[40], veintiocho siglos antes que la unificación del Imperio chino de los Han, treinta siglos antes que el cristianismo, las

primeras dinastías egipcias, la ciudad de Menfis y los relatos simbólicos sobre la resurrección de los muertos —para los que se edificaron las pirámides— que rematarán en el mito de Osiris, comienzan su largo camino histórico. Estamos en la fuente misma de lo que será Grecia, el judaísmo, el cristianismo y el islam.

El sistema político egipcio, lejos de depender de la voluntad del faraón, estaba bajo el imperio de la diosa Ma'at, ley divina y natural, cosmopolita, del universo y de Egipto. Tradiciones firmes, clases sociales antiguas, clanes sacerdotales y de sabios poderosos organizaban una sociedad agrícola, fuera de todo peligro (por la defensa natural de los desiertos). La legitimidad divina de sus instituciones, la riqueza en la fácil reproducción de la vida, la gran eficiencia tecnológica en el manejo del río Nilo dieron a este Estado una estabilidad tal, que durante trece siglos (del 3000 al 1780 d.C.) ningún otro pueblo perturbó su progreso. Cabe destacarse el indicado mito de Osiris por su importancia política.

En efecto, este mito, muy presente en el *Libro de los muertos* y en otros numerosos textos, relata el «juicio final» del muerto —no de un alma, propio de una antropología dualista, sino de todo el ser humano con su *ra* (o nombre y determinación individual)— en la gran sala de Ma'at, ante todos los dioses, ante toda la humanidad:

¡Hacedle venir!, dicen los dioses hablando de mí. *¿Quién eres tú?*, me dicen. *¿Cuál es tu nombre?*, me preguntan [...] *Ven, pues, y entra por la puerta de esta Sala de las Dos Ma'at, puesto que nos conoces*[41].

Lo decisivo de este mito es que inicia una tradición ético-política que será propia de las culturas cristianas, musulmanas y occidental moderna. Se trata de la invención de la *conciencia singular ético-política* intersubjetiva que, como un juez subjetivo internalizado siempre presente, observa en el secreto más íntimo de toda acción, aun la realizada en la esfera privada (por ello el dios Osiris se representa por un «ojo» en los textos jeroglíficos egipcios), siempre sitúa virtualmente al actor en el horizonte «público» del «juicio final» ante toda la humanidad. Sin necesidad de una policía secreta el sistema político egipcio se hizo presente, se introyectó en la conciencia privada (ahora definitivamente intersubjetiva) exigiendo el cumplimiento de las normas tradicionales, de las leyes del reino, de la obediencia a las élites del sistema tributario faraónico. Cada miembro del sistema temía al dios omnipresente[42] y se imaginaba en todo momento estar siendo juzgado en la inmensa «sala de Ma'at». ¡Prodigio de invención política hegemónica! Freud no advierte que el *Über-Ich* es ya el mito de Osiris. Volveremos sobre el tema.

Por otra parte[43], la cultura egipcia encierra una profunda afirmación cuasi-hedonista de la existencia, al considerar en alto grado de estima la satisfacción y la reproducción de la vida humana en todas las dimensiones materiales[44] posibles, propia de una antropología unitaria, carnal, de aprecio a la corporalidad. La política egipcia considera en primer lugar el cumplimiento de las exigencias materiales, y por ello es criterio ético-

político del juicio de Ma'at aquel ya conocido «di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y di una barca al náufrago [...] Por tanto, ¡libradme, protegedme! ¡No me acuséis en *presencia* del Gran Dios [Osiris]»[45]. Esa posible acusación en «presencia» del dios cambia cualitativamente la densidad política de la intersubjetividad egipcia.

Sin lugar a dudas, la política griega se inspirará en Egipto y en las ciudades-puerto fenicias (las cuales fundarán, entre otras ciudades, Atenas y Tebas). Platón pareciera que pensaba más en Menfis cuando escribió la *Politéia* (los famosos «sabios» eran miembros de las clases de los sabios dominantes egipcias) que en los filósofos de la Hélade, y la democracia ateniense se asemejaba en mucho a los sistemas políticos de las repúblicas oligárquicas comerciales de Biblos o Sidón (que no aceptaban la monarquía), y aun a la Saís egipcia en su estructura interna.

Deseamos insistir en este aspecto histórico. En el III y II milenio a.C., todo lo que será la futura Grecia había sido colonizado por semitas y egipcios. Bernal, en su más reciente obra, vuelve sobre el tema de «La justicia egipcia en la Grecia antigua»[46]:

> Si las instituciones, la lengua y el pensamiento egipcios se adoptaron y adaptaron en la Grecia micénica, ¿se habría podido transmitir cualquiera de ellos a través de la Edad Oscura hacia el periodo Arcaico?[47].

Hermes juega un papel protagonista en las cuestiones políticas, cuya referencia egipcia ya indicada es el dios Thot de Menfis, aunque también se confunde con Anubis, que tiene que ver con la medida, el peso, el valor de las obras en el día del juicio de Ma'hat (la Moira griega). Memnón (un nombre egipcio), aliado de Aquiles, era negro (como los egipcios), y guarda relación con la cuestión de la vida después de la muerte, con el juicio —en relación con Thot y Anubis—. El problema jurídico-político tenía que ver siempre con el juicio del muerto en la sala de Ma'at y ante la balanza de Osiris. De ahí la relación entre lo legal y lo funerario. La palabra griega *aisimos* (destinado), con raíz en *aisa* (destino), se refiere al egipicio *ísw* (en copto *asou*): compensación a la que uno está obligado:

> Es casi una certeza que la etimología del griego *>isos* procede del arcaico egipcio *>isw* (que significa *igual en participación, número* o *derecho*). Las palabras compuestas con *iso-* tales como *isonomía* (*igualdad*) e *isegoría (igualdad de derecho para hablar* o, simplemente, *igualdad política*) fueron esenciales en la formación de la teoría democrática[48].

La relación entre «pesar» y «justicia» tiene su raíz en el egipcio *me't*, que significa «medir», «recompensar», «intercambiar». El «destino» del muerto se juega en la «medida» de sus acciones justas en la balanza el día del juicio. De ahí que *me't* significa también «verdad», en relación con *Moira* (en griego). Además, el «testigo» en un juicio (*martys*, en griego) deriva de *mtr* en egipicio (testigo). La palabra griega *basileus* (oficial, sacerdote, rey) deriva del *hrp*, que es el «bastón de mando» del que tiene autoridad. El más interesante de todos, para nuestro propósito, es el siguiente:

También existen diversas palabras para *pueblo* o *súbditos*. Un ejemplo es *demos*, originalmente *territorio*, del egipcio *dmi* (aldea, ciudad) y *dmiw* (citadino, ciudadano); otro es *ethnos*, que proviene de *tnw*>, *'itnow*, copto *ato* (censo, multitud); un tercero es *ochlós* (multitud, gentío), de *'se* (muchos, multitud). Ninguno de estos casos tiene etimologías indoeuropeas[49].

Por consiguiente, habrá que trabajar en el futuro más allá de una historia helenocéntrica, dando más importancia al contexto semita y egipcio.

Más al este, la India, antes de las invasiones de los pueblos del caballo y el hierro, muestra toda una civilización urbana en el valle del Indo hasta el Penjab. A este tema nos hemos referido en otras obras[50], por lo que no abundaremos aquí. Lo mismo puede decirse de la China preconfuciana, pre-taoísta.

3. *Mesoamérica y el Imperio inca*

[8] Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a.C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas[51]. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del llamado «Extremo Oriente» las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la «América nuclear». Son culturas con sistemas políticos altamente desarrollados. Se puede hablar de la existencia de Estados:

> La formación de clases que hace su aparición en la América precolombina es de tipo tributario. Éste es el caso de los incas, los aztecas, los mayas. Estas formaciones evolucionaron en forma cerrada, sin ninguna amenaza exterior, dada la escasa población del continente, y parece ser que alcanzaron un alto grado de evolución análogo al de Egipto y China en el viejo continente[52].

Efectuemos algunas referencias a los sistemas políticos de las altas culturas, partiendo del norte, por ser las regiones primeramente atravesadas por los clanes invasores.

Desde el río Pánuco al norte y hasta el sur de El Salvador y Honduras, se desarrollaron las culturas «mesoamericanas», las más densas en población y abigarrada articulación de diferentes grupos civilizatorios, con más de cien etnias, más de doscientas lenguas y 38 tipos de calendarios que organizaban temporalmente la vida privada y pública de estas comunidades políticas. En el período preclásico (1800-100 a.C.) los olmecas, en las zonas tropicales del golfo de México, ya en el 1200 a.C., construyeron plataformas elevadas de más de un kilómetro de extensión en el caso de la región de San Lorenzo. Era la «Montaña Verdadera»[53] donde se celebraba el origen del universo[54], el lugar central de culto, y el «espacio público» por excelencia[55]. De esta manera «el poblado principal adquirió el significado de asiento del linaje de gobernantes, santuario de las divinidades, mercado donde llegaban los productos más estimados,

cabeza del reino y eje que concentraba el poder, la riqueza, el conocimiento, la identidad comunitaria, el prestigio y el culto»[56]. En maya *amaq'*[57], en náhuatl *altépetl*[58] —que se traduce deficientemente en castellano por «pueblo»—, que significa la «Primera Montaña Verdadera» (o «cerro cargado de agua»), es el nombre de la «comunidad política» constituida por los *calpolli* (grupo interfamiliar de base); es el lugar político por excelencia, el «centro» del «campo político».

Entre los zapotecos la construcción de Monte Albán (cuyo esplendor debe situarse desde el 100 a.C.) demuestra el alto grado de desarrollo político alcanzado, ya que ese centro religioso-ceremonial era un poderoso reducto militar, centro de lejanas conquistas —expresadas en glifos con figuras de los gobernantes de pueblos dominados— y de una red comercial importante.

Desde Chiapas hasta las tierras altas de Guatemala, en torno al río Usumacinta (como un verdadero Nilo americano), la cultura maya llegó con las ciudades de Tikal[59] y Kalak'mul a su primera confederación política[60]. La figura política, religiosa y agrícola del *ahau* (el jefe militar) es el centro de la organización política, y quizá ninguno más recordado que el recientemente redescubierto rey Pakal de Palenque. La ceremonia de la transmisión del poder político quedó representada por una misteriosa «cruz» (la «vía láctea» que sostiene como el «árbol sagrado» a los cielos, desde los abismos, dando al mismo tiempo la «vida» en la tierra, y por ello permitiendo el nacimiento del «dios del maíz»):

> El desciframiento de esa escena misteriosa reveló una iconografía del poder: en el tablero del Templo de la Cruz, Pakal transmite a su hijo el cetro del poder político; [...] le cede [además] el punzón sagrado de los sacrificios[61], y en el tablero del Templo del Sol le transmire los símbolos de la guerra. [Son] las tres funciones más altas del gobierno maya[62].

La entronización de un rey, el poder político, era una verdadera recreación cósmica, por lo que era celebrada como un «4 Ahaw 8 Kumk'u», momento del origen del universo. El poder político se fundaba sobre la estructura más antigua del universo celeste. Éste era parte del *canon* de todos los relatos mesoamericanos, como indica Enrique Florescano:

> El mito cosmogónico grabado en los templos de Palenque es el ejemplo más antiguo de este género de relatos. [...] Este texto comienza con la creación y división del cosmos, festeja más adelante el surgimiento de la tierra y concluye con la fundación del reino y la enumeración de los gobernantes cuyas hazañas le dieron prestigio al Estado. Lo que subraya este texto es la continuidad entre los orígenes de la creación y la historia de los reinos surgidos de esa génesis fundamental. En este sentido la historia rerrestre es un desprendimiento, un resultado de la creación divina[63].

Se trataba, por tanto, de una concepción cosmogónica de la política. Este *canon* tripartito se encuentra en todas las culturas mesoamericanas, y parece proceder del elaborado en Tula-Teotihuacán, expre-

sado igualmente en el *Popol Vuh*, y cuya culminación se encuentra en México-Tenochtitlán.

Es muy posible que la decadencia inesperada de la civilización maya a fines del siglo IX d.C. se deba a un estado generalizado de guerras. En la época clásica la guerra era un arte muy disciplinado. Debía atender a las reglas astronómicas (cuando los dioses o la disposición de los Cielos así lo requería), agrícolas (recuérdese que en pleno siglo XIX d.C., en la «Guerra de Castas» en Yucatán, los mayas fueron derrotados por el ejército mexicano porque debieron volver a cultivar sus milpas), a las tradiciones de la nobleza. Esto permitía que las guerras tuvieran un «límite» político bien determinado. Al final de la época clásica, quizá por la influencia tolteca del Teotihuacán (la Tula histórica), la guerra se generalizó, los campesinos comenzaron a hacerse presentes. La guerra sin límite produjo una destrucción total. La civilización maya cayó en el caos, en el «estado de naturaleza» de la «lucha de todos contra todos».

[9] Más al norte se encuentra Teotihuacán, la ciudad más extensa y poblada[64] de América hasta el siglo XIX, que en el año 50 d.C. comienza la construcción imponente de la llamada «Calzada de los Muertos» (la Vía Láctea una vez más) y que es abandonada por sus pobladores hacia el año 750 d.C. (es decir, su esplendor alcanzó más de quinientos años, tantos como la Bagdad califal o la Modernidad hasta el presente). Esta imponente ciudad es la recién redescubierta «primera» Tula[65], que manifiesta una organización colectiva política sin jefes visibles, más bien sacerdotes (como una Menfis amerindia), con un poder ejercido por órdenes militares y de comerciantes, adoradores de la gran diosa «de las aguas» o de la «cueva», originaria donadora de la vida, y sobre la que se construyó la llamada pirámide del Sol. La desaparición de la primera Tula (Teotihuacán) produjo una época de guerras —como la de los «Estados Combatientes» en China—, época de gran violencia, de caos, como el de un «estado de naturaleza» retornante. La ciudad de Xochicalco (que florece del 600 al 900 d.C.) está por ello amurallada, en un cito alto y escarpado —no lejos de donde escribo estas líneas—, bajo la protección del dios Quetzalcóatl, el teotihuacano símbolo del poder, que también se encontrará entre los mayas en Chichén Itzá (su época clásica fue del 800 al 948 d.C.), o en Tula (la «segunda», del 950 al 1150 d.C.) —que con su poderosa confederación fue en cierta manera sucesora de Teotihuacán—, en Cholula (una «tercera» Tula), ciudades de la época clásica que, como Xochicalco, serán destruidas también por la violencia generalizada.

En el Valle de México, sin embargo, resurgió lentamente el orden político bajo la forma de negociaciones interurbanas. El sistema estatal más desarrollado, como el del Inca en el sur, se fundará sobre el desarrollo de la estructura interestatal de las «confederaciones», por la etnia invasora y nómada de los nahuas adoradores de Huitzilopochtli:

El mayor logro histórico de la etnia mexica fue haber creado una organización política capaz de darle cabida a la extraordinaria diversidad étnica, lingüística,

política y cultural de Mesoamérica. El ejército de la Triple Alianza[66] fue uno de los mejores instrumentos en la persecución de ese objetivo ambicioso. Pero quizá los medios más efectivos fueron las formidables redes comerciales que crearon un mecanismo de circulación y consumo de bienes en toda Mesoamérica; la conversión del náhuatl en lengua franca; la capacidad mexica para incorporar a su propia cultura las tradiciones y logros de los pueblos más adelantados [...] y los poderosos mitos legitimadores que forjaron la idea de un pueblo predestinado a imperar sobre las demás naciones. Entre estos mitos, el más importante de los dedicados a representar la unidad de ese universo polimorfo fue el de la figura del *tlatoani*, que en el mundo mexica ocupaba alternativamente los lugares de dios creador, ancestro tutelar, guía y héroe cultural, cabeza del reino, supremo sacerdote, comandante de los ejércitos, patrono de la fertilidad y benevolente protector del pueblo[67].

El *altepetl*[68] se organizaba en la base en el *calpolli* (el clan interfamiliar de base). Un grupo de *calpolli* constituían un gremio, varios de ellos un cacicazgo (por ejemplo, el *altepetl* de Tlaxcala tenía cuatro cacicazgos o reinos, los de Tepeticpac, Ocotelolco, Ticatla y Quiahuiztlán[69]), que rotaban en el ejercicio del poder del *altepetl*. La concepción era dual (lo «alto» y lo «bajo»: el *omé*) pero dentro de la división cuádruple (o también de seis, ocho o diez en su conjunto, con funciones en «movimiento», como el sol que «rotaha»). Cada cacicazgo tenía un *tlatoani* (cacique o rey local) electo, que por turno se transformaba en la autoridad de todo el *altepetl*. Éste repartía las tierras, distribuía las cargas tributarias, reclutaba las fuerzas para los ejércitos. No se teuía (como en el Mediterráneo) el concepto de ciudad (*pólis*), sino que la «cabecera» era en realidad la parte poblada de cada cacicazgo. Los «barrios» (*tlaxilacalli*) de las ciudades eran los participantes de cada cacicazgo en el territorio urbanizado del *altepetl*, y por ello en ciertos casos el conjunto de *tlatoque* gobernaban colectivamente. La confederación entre varios *altepetl* constituía una comunidad suprema que sin embargo seguía denominándose *altepetl* (la gran comunidad de todos los mexicas). El *tlatoani* de Tenochtitlán (un *altepetl* mexica) tenía la función de rey principal o emperador de la conferación. Existían además distintos tipos de consejos (como el *Mul tepal* entre los mayas). El orden sagrado sacerdotal jugaba una importante función de legitimación, ya que el orden político se fundaba en la estructura misma del universo. La salida diaria del sol y la luna, el movimiento de las estrellas y constelaciones, la lluvia o la sequía, eran momentos políticos, que permitían el esplendor de un reinado o su crisis. Era un cosmo-politismo (como todos los anteriores y muchos posteriores).

Por ello, todo el sistema político, como ya hemos dicho, se apoyaba en un muy eficaz sistema agrícola, que el *altepetl* nunca dejaba de controlar. Con cuatro o cinco meses de producción la comunidad garantizaba la sobrevivencia. El tiempo restante se ocupaba en otros menesteres políticos: la guerra, el comercio, las celebraciones calendarizadas de legitimación.

El *calmécac* (escuela de sabios como la de los chinos o griegos) educaba a la élite que dominaba la escritura jeroglífico-fonética (en el caso

de los mayas), el cálculo de los calendarios que racionalizaban toda la vida mesoamericana, la adivinación, las artes marciales, las tareas administrativas. Cada *calpolli* tenía además un *telpochcalli* (casa de jóvenes) donde los jóvenes del pueblo recibían adiestramiento militar y educación básica[70]. Los sacerdotes y los escribas se diferenciaban de los *tlamatinime*, verdaderos filósofos[71], que se ocupaban de transmitir los relatos constitutivos del núcleo ético-mítico de los aztecas. La «Primera Montaña Primordial» (el Templo Mayor de la ciudad de Tenochtitlán) se situaba en el «centro» del mundo, y era el lugar «público» por excelencia; hacia arriba estaban los trece cielos de la región celeste (el *Omeyocan*); hacia abajo se abrían los nueve niveles del inframundo (el *Mictlan*)[72]. Los *tlamatinime* estudiaban los libros (códices) de los límites políticos de los reinos; los libros del cálculo de los numerosos tributos; los libros de los tratados y negociaciones entre todos los reinos; los libros de los relatos de los dioses (narrativas míticas cosmo-políticas[73]), artes, explicaciones, leyes de todos los reinos; los libros de la interpretación de los signos (augures) y de los sueños. Así se educaba a los consejeros políticos de la Confederación mexica.

[10] En el sur de América brilló el Imperio inca sobre el sustrato de muchos sistemas políticos que prepararon su advenimiento. Esta civilización independiente, desde el norte del Ecuador hasta el río Maule en Chile, incorporando los territorios argentinos de los Andes hasta Mendoza, tuvo una organización política de las más estructuradas en la historia de la humanidad:

> El imperio incaico estaba regido por una nobleza hereditaria cuyo centro era la persona sagrada del Inca, *hijo del Sol* [...] La nobleza, formada por los miembros de viejos linajes incas asentados en las proximidades de Cuzco y por la jefatura de pueblos conquistados, ejercía fuuciones superiores de administración del imperio, culto y guerra [...] Por debajo de los nobles de sangre, venía un estrato menos calificado de sacerdotes, burócratas, jefes militares, comerciantes y *curacas*, formando todos ellos una pequeña oligarquía [...] Debajo, estaban los servidores temporarios (*mitayos*), reclutados en las comunidades rurales para servir durante ciertos períodos del año como mano de obra en los correos y transportes, en las minas y en las obras de edificación y acueductos, y también como criados de los nobles (*yanaconas*) y como soldados. El campesinado formaba la base de la estructura social[74].

La organización política partía del *ayllu* (el *calpulli* de los aztecas) que constituía el clan de base. Los clanes se organizaban en etnias, éstas en provincias que se agrupaban en estados o reinos (antiguas ciudades monárquicas independientes, ahora conquistadas) bajo el dominio de la ciudad de Cuzco, el Imperio. Como en el caso de Tenochtitlán, la ciudad de Cuzco estaba organizada políticamente (y desde este centro sagrado, todo el Imperio) a partir del principio dual: el *Hanan* y *Hurin* Cuzco. Pero de inmediato, por el principio cuadripartito, cada parte se dividía en dos dando lugar a los cuatro *suyu*: el Chinchasuyu (*Hanan/Hanan*: lo alto de lo alto, el más prestigioso), que se extendía desde Cuzco hacia

el Poniente, el Antisuyo (*Hanan/Hurin*: lo bajo de lo alto) al norte, el Collasuyu (*Hurin/Hanan*: el alto de lo bajo) hacia el sol naciente (Bolivia, Chile) y el Cuntisuyu (*Hurin/Hurin*: lo bajo del bajo) hacia el mar del sur. La cabecera del Imperio, el ombligo (*Cuzco*) del universo, no era una ciudad sino la confluencia urbana (en cuyo centro estaba el templo del Sol: *Coricancha*) de los cuatro *suyu* del Imperio[75].

[11] La organización, sumamente compleja, se deja ver sin embargo en las grandes líneas del Estado inca: en la cabeza el Inca (la familia real), a sus órdenes los virreyes de los *suyu* o los visitadores o jueces supremos de cada región (*capac apos, tokoyrikoqs*); en cada región de provincias una autoridad (que visitaba, juzgaba, de familia real, que habita junto a Cuzco, pero en el *suyu* respectivo: un *tocricoc*); un gobernador local (*curaca*) que tenía gobierno sobre unos treinta mil tributarios; un líder de cinco mil o de mil tributarios (*guarangas*); los jefes de los *ayllus* (*pachacas*); el representante de diez tributarios (*chunga kamachikuqs*) y el padre de familia[76].

Cada esfera tenía comandos administrativos económicos (ya que el sistema era tributario), agrícolas (responsables de la construcción y del buen uso de los acueductos), militares (con un ejército permanente y más de 27 mil kilómetros de espléndidos caminos y puentes, desde el norte de Quito hasta el río Maule en Chile), religiosos (ya que el calendario mítico-cosmológico regía la vida privada y pública en torno al *Inti raimi*, la celebración del nacimiento del sol y del año y del fuego nuevo, el día más corto del año: el 21 de junio[77]) y propiamente políticos. En esa fecha, por orden imperial se apagaban todos los fuegos de todos los hogares del Imperio. En Quito (el «centro» del mundo, donde la «cruz» que proyectaba la sombra del sol de las torres erectas sobre la tierra tenía iguales «brazos» hacia el norte y hacia el sur[78]) se encendía un trozo de algodón con sustancia incandescente, gracias al calor del mismo sol que se refractaba de una pulida superficie cóncava de oro, un «nuevo fuego» originado por la misma vitalidad (calor) del sol. Ese «fuego del Inca» y del sol se distribuía nuevamente a todos los hogares del Imperio. Era el «fuego sagrado» del orden político, civilizatorio, que creaba el «orden político» siempre precario ante el caos (el «estado de naturaleza» de la política moderna). El hijo del Inca que nacía en esa fecha, el *Inti raimi*, podía ser elegido Inca. El sol, cuando nacía, hacía también «nacer» al posible Inca: un «hijo del Sol». Se trata, como siempre, de un cosmo-politismo autorreferente.

Era un sistema comunitario estricto, sin ninguna propiedad privada, donde el cultivo de la tierra se realizaba también en comunidad. José Carlos Mariátegui dará mucha importancia a este socialismo primitivo, que aún perdura en las comunidades indígenas en toda América Latina.

El último nivel de legitimidad, por consiguiente, se fundaba en una ontología-ética, en un cosmopolitismo, la «pacha-sofía», como le llama Josef Eastermann[79], que obligaba a todos los miembros, desde el Inca hasta el último campesino o pueblo dominado, a cumplir con un mandato: «Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetua-

ción del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando todo trastorno del mismo»[80]. El Imperio de los incas, como el de los aztecas, era para sus contemporáneos la mediación necesaria para una tal sobrevivencia cósmica. Se trata de uno de los sistemas políticos más coherentes del Neolítico, que fue tronchado por la invasión de los europeos a comienzo del siglo XVI.

Hemos expuesto indicativamente el estadio I de los sistemas regionales, que no tienen mayor relación directa entre ellos. Si hubiera habido alguna relación directa en este primer estadio entre estas altas culturas se habría dado sólo en el Medio Oriente, entre Egipto, Mesopotamia, Anatolia y el Mediterráneo oriental. Las otras regiones (el Indo, China, las culturas amerindias) no tenían conexiones históricas directas todavía, o muy pocas, en Eurasia.

§ 3. LOS GRANDES IMPERIOS DEL CABALLO Y DEL HIERRO. LA PRIMERA UNIFICACIÓN RACIONALIZADA DE LO POLÍTICO EN EL ESTADIO II DEL SISTEMA INTERREGIONAL

[12] Volvamos al continente eurasiático, a la región de los desiertos y estepas del norte de las civilizaciones neolíticas. Desde el río Amarillo en China hasta la península Ibérica, hay un corredor que desde antes del IV milenio comenzó a ser recorrido por jinetes que habían domesticado el caballo —posiblemente en el Gobi[81]—. El caballo, como instrumento civilizador (que sólo el ferrocarril en el siglo XIX superará en velocidad), permitirá recorrer grandes distancias, expandiendo el espacio de las estructuras políticas (y el surgimiento de los primeros imperios). Si a ello se agrega el descubrimiento del hierro, lo que abre la posibilidad de muchos nuevos inventos, como la herradura (que impide el desgaste de las uñas del caballo), el arreo (que permite su mejor manejo), las armas de hierro (medio guerrero sólo superado por la pólvora), el arado (que al penetrar más profundamente en la tierra posibilita una mayor oxigenación y con ello una expansión demográfica, que se concretará en grandes invasiones de guerreros), pasamos a otro momento de la historia de las instituciones políticas. El «campo político» gana en complejidad. Estos pueblos, que expanden una ontología de la luz (*tò phôs* entre los griegos) y del «Uno» originario, permitirán organizar el *caos* anterior en un *cosmos*, un «orden» también político que ciertamente será un avance cualitativo en la historia mundial[82]. Es evidente que estas macro-instituciones imperiales se edificarán sobre el inmenso sacrificio de los campesinos que deberán pagar pesados tributos, de los esclavos, de pueblos coloniales dominados. Todo esto producirá, en la próxima etapa, una rebelión de los explotados. En cualquier caso, darán siglos de paz a inmensas multitudes culturales. Se trata de las mal llamadas invasiones de los «indoeuropeos»[83], en realidad, de los pueblos de a caballo con hierro (arado, armas, etc.), que tendrán un claro instinto guerrero y por ello fundarán la política en la guerra. El «espacio político» presupone siempre la defensa militar de las fronteras. Coexistirán cuatro espacios geopolíticos claramente definidos —que, en cierta manera, se prolongarán hasta nuestro siglo XXI—. En sus épocas clásicas podemos observar la aparición de los primeros sistemas políticos de la historia: 1) la China de los Han (202 a.C.-220 d.C.) en el Extremo Oriente; 2) el continente de la India (el período de los Maurya [322-183 a.C.] o de los Gupta [320-550 d.C.]), en el que se desarrollará un espacio inter-cultural con presencia de ambos (el sudeste asiático, desde Birmania hasta Corea); 3) el espacio iránico de los persas (desde los aqueménidas [559-330 a. C.], a los seléucidas, a los partos [247 a.C.-226 d.C.] hasta los sasánidas, que son sepultados por las invasiones musulmanas en el 651 d.C.); 4) por último, en el Occidente, las culturas del Mediterráneo: *a*) desde la cultura helenística que llega hasta el Indo con Alejandro (m. 323 a.C.), *b*) hasta

la cultura fenicia de Biblos, Sidón y Tiro hasta Cartago, para culminar *c*) con el dominio del *Mare Nostrum* de los romanos.

Dado el grado de desarrollo de estas culturas será posible indicar también elementos no sólo de organización política, sino también de «filosofía política» explícita. De todas maneras, nuestro propósito no es estudiar este tema en detalle, sino romper con la visión eurocéntrica de la filosofía política actual, que siempre inicia su relato con los griegos y romanos[84].

De manera general, desde el taoísmo chino, las grandes ontologías o movimientos de salvación de la India, incluyendo las culturas iránica, griega y romana en la gran síntesis de las *Enéadas* de Plotino, lo político no tendrá consistencia definitiva. Lo esencial es la ocupación de «los sabios, los filósofos, los iniciados, los que viven ya en este mundo sensible, de la opinión, corruptible (la *dóxa*, el *maya* de los hindúes), la felicidad eterna: la contemplación de lo divino es una ética de la *solitaria bonitas*. El bien de la ciudad, que el político promueve mediante la prudencia, es el mayor bien *humano*: [en Grecia fue el] bien despótico de los ciudadanos libres. La comunidad específica es un todo; el individuo una parte pasajera»[85]. Pero el bien humano es inferior al bien divino, y por ello la política, en última instancia, no cuenta: «la inconsistencia del bien común se funda, en definitiva, sobre la inconsistencia del ser intramundano, infralunar»[86]. El Estado es necesario, pero como mera condición inevitable (mal menor que hay que soportar) que posibilita la beatitud del sabio. En todo esto la diferencia con Mesopotamia [6] y Egipto [7] es inmensa. En esas regiones anteriores a las invasiones de los jinetes armados de hierro y a caballo, la corporalidad unitaria, la importancia de los actos concretos (que son ya el comienzo en «esta vida» de la «vida eterna» por mediación del juicio de Osiris) queda garantizada por la narrativa mítica de la «resurrección de la carne», que se opone ético-políticamente a la «inmortalidad del alma», como negación de lo corporal, lo cotidiano, lo contingente. La política y la historia tienen en cambio sentido definitivo para el egipcio y el semita. En la tradición de esos pueblos jinetes a caballo de la estepa, el cuerpo, la política y la historia dejan de ser reales, son sólo «apariencia», a favor del alma, la conciencia, el Uno neoplatónico, el Tao chino, el Brahma o el Atman hindú, el Ahura Mazda iránico, el Absoluto trascendente. En el horizonte de los principios primeros de la acción política, más allá de las instituciones —como veremos más adelante—, estas cuestiones tienen relevancia fundamental en la lógica de la acción política en el largo plazo. ¿No habrán alcanzado las culturas egipcia o semitas (fenicia, judía, musulmana o cristianas —germano-latinas, bizantinas o eslavas—) cierta hegemonía posterior a partir de estos supuestos ético-metafísicos? Es quizá el poco de verdad de la tesis de Max Weber, que ahora es extraída de su estrecho horizonte eurocéntrico (ya que la Europa moderna es heredera sólo de la cristiandad germánico-latina, una de tantas).

1. *La filosofía política clásica china*

[13] Comenzaremos desde el este. Como ya hemos observado, no se trata sólo de analizar el orden político existente, sino que podremos referirnos a un «pensamiento político» propiamente dicho, ya que fue en China donde la reflexión política alcanzó una pronta formulación, que mantendrá su vigencia casi sin interrupción (aunque con variantes) durante treinta siglos. En una visión eurocéntrica de la filosofía política no se trata frecuentemente este tema, aunque hoy haya una quinta parte de la humanidad que se inscribe en esta tradición cultural. Debemos situarnos después de la mítica dinastía Hsia (desde el 1818 a.C.[87]), después de la dinastía Shang (desde 1554-1040 a.C.)[88] y de las «Tres Dinastías» (desde el 1154 a.C.), que se encuentran todavía en una época mal llamada feudal, lo mismo que la dinastía Chou occidental (1045-771 a.C.). Por su parte, la dinastía Chou oriental (722-256 a.C.) terminará en la balcanización de la época que será denominada «el tiempo de los Estados Combatientes o Guerreros» (*Chan-kuo*) (479-221 a.C.). China se dividirá, a partir de algo más de mil feudos en las épocas primitivas, en sólo catorce Estados (a veces más a veces menos según los sucesos) en continuas guerras, quizá como aconteció entre los reinos mayas (aunque éstos no tuvieron tiempo de emerger de su crisis). En medio de las guerras, y como aprendiendo del error, se llevará a cabo una muy evolucionada organización de estos catorce «Estados»; se producirá el nacimiento de la burocracia de los mandarines, el desarrollo de ejércitos profesionales, el cobro de tributos, la colección de códices legales, la invención de instrumentos de intercambio comercial lejanos, se construirán canales navegables que unen grandes ríos y las impresionantes murallas que defienden a los reinos chinos de los nómadas del norte, etcétera.

Será también el tiempo (veinte siglos antes que Maquiavelo) en que se escriba la primera obra en la historia sobre *El arte de la guerra*, cuyo autor es Sun-Tzu[89]. Porque la guerra es esencial para la política del Estado dehen estudiarse cuidadosamente la moral de las tropas, el clima, el terreno, el cuerpo de dirección y los recursos. El general debe además tener «sabiduría, sinceridad, humanidad, valentía y disciplina»[90].

Éste será, por ello mismo, tiempo fecundo de competencia argumentativa para la constitución de una filosofía política china. Los diversos reinos sustentarán «escuelas filosóficas» (las «Cien Escuelas»), y los maestros deambularán de una corte a otra proponiendo soluciones político-filosóficas, diplomáticas y organizativas ante los desastres de la guerra. Será una época filosófica creativa sólo comparable con la Atenas del largo siglo IV a.C. (que va de Sócrates a Aristóteles, Epicuro y Zenón), la India de Nalanda entre los siglos V y VIII d.C., la islámica Bagdad desde el siglo IX al XI, o el París del siglo XIII (exceptuando la filosofía de la Modernidad europea). Los grandes pensadores políticos, desde Confucio[91] —anterior por cierto a la época de los Estados Combatientes—, Tseng Tzu, Mo Ti[92], Yang Chu, Hsü Sing, Mencio[93], Hui Shih, Chuang Tzu, Kung-Sun Lung, Hsün Tzu, hasta el legendario texto del *Tao-Te-King*[94],

serán anteriores a la unificación definitiva del Imperio (y a la superación del feudalismo, más de un milenio y medio anterior al de la Europa latino-germana) bajo la dinastía Han (202 a.C.-220 d.C., los cuatrocientos años de la cultura clásica china), y se ocuparán siempre de una ética o de la normatividad política ante el cinismo de los tratados puramente estratégicos de la guerra.

En efecto, Confucio propone una política normativa y crítica ante la corrupción y el olvido de las costumbres, contra el separatismo político de los pequeños Estados y la agresividad guerrera de los duques, los nobles y los señores feudales[95], que no respetan ningún «orden» bajo el Cielo (*T'ien*) o el Destino (*T'ien-ming*). Es necesario cumplir con la jerarquía eterna del universo (se trata en parte de un cosmopolitismo como el de los filósofos romanos posteriores), del orden entre la subjetividad comunitaria y las instituciones políticas venerables que han de desarrollarse gracias a la mediación de los «ritos» (gestos, justificados en narrativas y subjetivados en una disciplina ética del cuerpo, de la subjetividad ante la objetividad) que condicionan a los individuos al orden cosmopolita (del universo y del «orden político»). Ante el caos existente (el «estado de guerra») Confucio enseña la importancia de la disciplina del sujeto, que debe saber articular con «fidelidad» el orden de la familia, la estructura política municipal, provincial, del reino y del Imperio, posible como proyecto futuro en su época. Idealiza entonces la época fundadora del Estado de los primeros Chou, en decadencia en el tiempo de Confucio, y propone una reforma política de cuño ético-normativo.

Por el contrario, Mo Ti —el «maestro Mo», quizá un esclavo o de muy humilde origen[96], iniciador de la escuela mohista— idealiza la dinastía épica de los Hsia. Se opone a la hipocresía de los rituales (incluida la confuciana), de la música no apreciada por el pueblo y de las ceremonias fastuosas de la nobleza, para exaltar la virtud de los héroes guerreros, de los espíritus y dioses lugareños, refutando el fatalismo, el determinismo y afirmando la necesidad de la argumentación racional para tomar medidas reformistas. Los mohistas forman fraternidades ascético-guerreras (a la manera de los cruzados medievales europeos), que proponen a las ciudades la autodefensa y la construcción de fortificaciones (como táctica militar en el tiempo de los Estados Combatientes). Fue un utilitarismo que afirmó el sentido del amor. Fue una afirmación del particularismo y del tradicionalismo local, que hoy estaríamos tentados a denominar federalismo populista, porque era regionalista, popular pero autoritario. Consiguientemente, anti-confuciano.

Mencio[97], miembro en el reino de Ch'i de la academia Chi-hsia (semejante a la Academia o el Liceo en Atenas, cuyo esplendor se sitúa entre el 320 al 300 a.C.), experimenta la violencia de los Estados Combatientes. Viaja de un reino a otro enseñando a los reyes y clases dominantes la rectitud (*yi*), la universalidad de la humanidad (*ren*) («todo [lo que está] bajo el cielo»), el reconocimiento de la dignidad mutua y la «responsabilidad por el otro», la necesidad de proveer alimento, vestido, casa, educación al pueblo pobre. Propone una política moralmente fun-

damentada que, junto a Confucio, será el pilar de la normatividad política del Imperio posterior. El taoísmo (o daoísmo) fue más una ontología que una política, pero perfectamente articulable con el confucionismo del Imperio.

[14] En efecto, en el año 221 a.C. el unificador del Imperio, Qin (que reinará hasta el 207 a.C.), y al que le sucederá la dinastía Han (desde el 202 a.C., como ya hemos indicado), centraliza el Estado, supera definitivamente el feudalismo, estabiliza la burocracia de los mandarines, practica la filosofía política «legalista» (como justificación del poder absoluto del soberano) y persigue toda oposición, hasta quemar los textos de las escuelas filosóficas contrarias al emperador y asesinar a 460 filósofos críticos del Imperio en el 212 a.C. Nace así una filosofía política, ética y militar que justifica el «orden establecido», en la cual residirá la fuerza, y la debilidad, del Imperio chino. El lugar del cultivo de la filosofía política se establecerá en el inmenso cuerpo de los mandarines (unos ciento veinte mil en el año 100 a.C.), cuyas escuelas imperiales (llegaron a tener en su conjunto treinta mil estudiantes del 125 al 144 d.C.)[98] enseñan las doctrinas estatistas tradicionales. La corriente «legalista» y «militarista»[99] prepara el camino a esa ideología política dominante impuesta por el Imperio. El «legalismo» (*fajia*) estudia los diferentes «caminos» o la «ley» (*fa*) que pueden observarse para organizar el Estado, por medio de las normas y el ejercicio público y oficial de la justicia; por la regulación de códigos de castigo como ejercicio monopolístico de la fuerza por parte del Estado, de una economía tributaria eficiente, de una administración burocrática casi-secularizada, por medio de un sistema militar profesionalizado, por una planificación policial, por la organización de un cuerpo de denunciantes (verdadero sistema de «inteligencia» como aparato de Estado, semejante a la Inquisición al comienzo de la Modernidad europea) y la utilización de métodos personalizados del manejo de lo político. Sistematizaron así una doctrina estratégica de la organización racional del Estado, que Max Weber no sabe descubrir como la más avanzada por muchos siglos (pero que no producirá el capitalismo por otras razones que las buscadas por Weber)[100]. Ya Shang Yang[101] había refutado la moral confuciana como inaplicable, y había propuesto la «guerra» como el único medio de imponer el poder, concibiendo al pueblo como una masa fuerte y disciplinada, pero sumisa, bajo la autoridad centralizada de una administración burocratizada y un monarca absoluto. La agricultura era la base de la economía (una especie de fisiocratismo); en lugar de una ética, se decretaba un cuerpo de leyes obligatorias (de ahí el nombre de «legalismo»)[102]. La «no-acción» del taoísmo, pasividad contemplativa de la ontología del sabio, era ahora aplicada a la virtud de una obediencia paciente de los súbditos —una virtud que, como en el caso de Kant, al no estarle garantizada la felicidad, no podía ser sino una política de la resignación—. Esta filosofía política en manos del emperador Qin le permitió justificar la fundación del Imperio.

Sin embargo, la dinastía Han necesitaba una mejor legitimidad para una mayor duración o sostenibilidad[103]. Por ello comenzará el largo ca-

mino de la fundamentación del poder del Imperio por medio de la ética confuciana, que sólo en el 136 a.C. será definitiva, pública y oficialmente reconocida, cuando ya había caído en el olvido.

[15] Para los fines de esta *Política de la Liberación*, y dada la importancia del tema, deseamos presentar una síntesis de la ontología política china. En efecto, la filosofía china, pensamiento que se elabora en su edad clásica en medio de la guerra entre los reinos que constituirán posteriormente al Imperio de los Han, se gesta en esos quinientos años de luchas continuas. La realidad de la que habla la filosofía no es la *fysis* del pensamiento griego, sino la estructura compacta de las prácticas e instituciones que constituyen la trama de lo real. El filósofo se enfrenta a una realidad política, estratégico-militar, como el horizonte ontológico de su mundo cotidiano, que es pensado como el arte de la sobrevivencia en la guerra. Pero una guerra donde la paz es el bien supremo y se encuentra debajo de todo ese campo, de ninguna manera vacío (como pensaría E. Laclau), sino lleno de prácticas, instituciones, estructuras en movimiento. Esa totalidad real en proceso práctico-político es el *Tao* (o *Dao*), el «Camino», o, mejor, la «Totalidad procesual»:

> Dos nociones se encuentran en el corazón de la antigua estrategia china y forman sus dos momentos: por una parte, la *situación* o la *configuración* (*xing*), tal como se actualiza y toma forma ante los ojos (en tanto relación de fuerzas)[104]; por otra parte, y como respuesta, el *potencial de situación* (*shi*), que es la situación en cuanto interpretada y que se puede usar en el propio favor. En los antiguos tratados militares[105], se ilustra el tema por la imagen de un torrente de agua que, en su fuerza, hace rodar al mismo tiempo numerosas piedras[106].

Jullien denomina este punto de partida, en francés, *potentiel de situation*; en inglés, Ames[107], *strategic advantage*, que antepone a «posición estratégica» (*xing*), esta última más en un sentido físico, territorial.

Los campos estratégicos, las situaciones tienen «propensiones» (*propension* en el lenguaje de Jullien), «tendencias». La piedra tiende a estar en el mismo lugar porque es pesada. Cuando es cuadrada es más difícil moverla, transportarla. Si se la coloca en la cima de una montaña y se la redondea, «tiende a rodar fácilmente» (lo difícil ahora es detenerla). Así los chinos definen el «potencial de situación», la «tendencia de los acontecimientos» como «campo de fuerza».

La sabiduría político-práctica china sabe esperar para que la «situación» se transforme en «ocasión». En griego era el *kairós* (muy distinto el del griego helenístico al del griego semita-cristiano). Pero en chino tiene muchas diferencias. La «ocasión» es la «situación» madurada, preparada, observada, acompañada. Es como el ave de presa que se lanza sobre la veloz liebre, habiendo calculado desde lejos y desde antes el movimiento de la presa, incluyendo su propio movimiento. Es la coincidencia no casual. No es la *fortuna* de Maquiavelo (que es lo inesperado y hay que saber aprovechar). Es verdad que, como en la *fortuna*, hay que saber aprovechar la «ocasión», que dura poco, que se esfuma y que se pierde para siempre. Pero la «ocasión» (la *shi*), el «potencial» o la «fuerza ten-

dencial» de la «situación» madurada se prepara, se le ayuda a cumplirse, y se la aprovecha. Como las bailarinas de Cnosos que esperaban al toro, en toda su potencia, y al saltar dando una voltereta y apoyándose con sus manos sobre la cabeza del toro, cayendo sobre el encabritado animal se montaban sobre él o efectuaban un gimnástico movimiento, mientras el animal proseguía su curso presuroso. No habían enfrentado fuerza contra fuerza, como el muro que destruiría la cabeza del animal; utilizaban su fuerza, su «tendencia», su potencial para dejar continuar la carrera del animal pero bajo la conducción humana. Se había dominado al animal sin derrotarlo. El animal seguía su carrera viéndose de pronto subsumido en un movimiento que le era desconocido, pero no contrario. Es un usar la fuerza contraria, sin negarla:

El experto en la batalla busca su victoria a partir de la ventaja estratégica [potencial de la situación] (*shi*) y no se la exige a sus hombres; así, es capaz de elegir a los individuos adecuados y explotar la ventaja estratégica (*shi*). Quien se sirve de ella (*shi*), manda a sus guerreros a la batalla como troncos arrolladores y cantos rodados que en terrenos planos son inmóviles, pero, en los inclinados, ruedan; lo cuadrado en la forma tiende a detener, empero, lo redondo tiende a rodar. Entonces, que la ventaja estratégica (*shi*) del comandante experto en usar a sus hombres en la batalla pueda vincularse con cantos rodados cayendo desde un barranco con una pendiente de cientos de metros de altura, dice algo acerca de su ventaja estratégica (*shi*)[108].

Maquiavelo sabe que hay que anticiparse a la ocasión[109], pero sólo lo hace para evitar el efecto negativo. Los griegos también racionalizaron la «ocasión» (Tucídides la denomina la *logismós*). Observan con anticipación el ánimo del enemigo, sus tácticas, suponen los hechos posibles, presumibles (*eikós*), como previsión racional (*pronoia*), y descubren lo «más verdadero» posible haciéndolo lo «más visible posible» (*alethestatón-aphanestatón*). En cambio, el estratega chino no presupone, no se representa, no imagina, simplemente no argumenta, no hace hipótesis (no hay «dos mundos»: uno real y otro imaginario, ni hay un «modelo» a imitar como «verdad»). El estratega chino, en el «único mundo posible» (el real), se emplea en observar las «tendencias» y sus desarrollos (el «camino»: *tao*). Observa lo que se está «bosquejando», naciendo; lo que se está desarrollando; lo que va aconteciendo; los efectos que produce. La sutileza se usa para descubrir los casi invisibles aspectos que sólo el que ha desarrollado su habilidad de análisis va captando. No hay que distraerse con las olas; hay que observar la corriente del fondo (que transporta los leños de la superficie). Hay que descubrir la pequeña fisura de la piedra que anuncia su quebradura, su «mutación» (el clásico de los clásicos, el *I Ching*, *El libro de las Mutaciones*, exige crear esa disciplina del estudio del cambio del *shi*). Pero, sobre todo, así como no puede avanzarse la primavera ni se posterga la ancianidad, es necesario tener paciencia esperando la «maduración» de la «potencia de situación» (*shi*) que devendrá «ocasión». Se trata de «tiempos largos», y no de «tiempos cortos», de la política.

Contra Benjamin, diríamos que hay que revalorizar un cierto «tiempo duración», que ciertamente no es el «tiempo-ahora» mesiánico, pero que debe situárselo en un tiempo-duración-vital (orgánico, no mecánico), el de la vida política en cuanto ejercicio del poder. El «tiempo-duración» mecánico es repetitivo; el «tiempo-duración» de la vida es «maduración». Este último es el desarrollo lento del «potencial de situación» (*shi*). O, mejor, es necesario descubrir ese nuevo tiempo, que no es el de la duración mecánica criticada por Bergson y los chinos (quizá sea el tiempo físico de los griegos, y ciertamente de los cartesianos modernos). Es la afirmación de la «duración de la vida» que no es todavía la irrupción del «tiempo mesiánico» (que los chinos no conocieron).

Maquiavelo quiere domesticar la *fortuna* (el río embravecido) con la *virtù* (que frecuentemente es interpretada como audacia, más que como *frónesis*) del príncipe. Los chinos saben que no debe enfrentarse uno al río bravío; lo quieren utilizar en toda su fuerza para hacer mover al molino de agua en sus riveras y para transportar la madera de las montañas hasta los valles. A la *fortuna* no se le opone la inteligencia; inteligencia es saber encauzarla, conducirla, ayudarla y al fin utilizarla. La *fortuna* es observada como *shi*; y el «potencial de situación» muda en «ocasión».

La *fortuna* maquiavélica se opone a lo necesario, y a ambos se los pretende afrontar con una acción que imprima un curso diferente a los acontecimientos políticos. A la *hybris* griega se le opone la «virtud» (*areté*), que impone la *ananke* (lo necesario) al azar. Para los chinos el «potencial de situación» no es ni puramente azaroso ni tampoco necesario, es la lógica práctica de la realidad como entretejido de fuerzas humanas dadas como «situación», que no es entonces el mero azar (porque responde a la lógica de muchas subjetividades) ni es necesaria (como el movimiento lunar). El *shi* es construcción humana, *unintentional* diríamos hoy, y hay que comprenderla e interpretarla para «mutarla».

Es otra concepción de la política, en la que hay que saber «no hacer nada [para] que algo sea hecho»[110]. El que sabe no obrar es el que no obrando puede de la mejor manera lograr lo que intenta. Cuando el obrar distorsiona la espontaneidad de la «tendencia», el «potencial de situación», el «meter mano» inadecuadamente es «arruinar el proceso». El que «no se atreve a obrar»[111], no lo hace por miedo o timidez, sino por no querer torcer «la lógica de los acontecimientos». «Obrando» sería la expresión abstracta y cognitiva que ignoraría el «potencial de situación» (o la «fuerza política» de la ocasión). Para evitar el activismo hay que saber no actuar: «Disminuir y disminuir cada vez más, hasta el grado de no obrar: no hacer nada, [para] que algo sea hecho»[112].

El «grado cero» de la acción sería el perfecto haberse «plegado» al «potencial de situación»; sería la «efectividad» perfecta. Ese «conformarse» con el «potencial de situación», ese plegarse a la realidad de la ocasión se denomina *yin*. El *yin* es la fuerza que se obtiene al conformarse «desde dentro» para que la «ocasión» eclosione, madure, llegue a su culminación imprevisible, improyectable *a priori*. El audaz, el héroe, sería un imprudente, un irracional, un aventurero.

[16] El orden político no es un «objeto» que se construye. Mencio, pensador de un pueblo de agricultores (en sus tiempos ancestrales), no de pastores del hierro (como los griegos), expresa: «A las plantas no se les puede estirar para que crezcan más rápido»[113]. La perfecta acción del Príncipe es cuando advierte que no necesita obrar. Por ello, el Príncipe no debe obrar para que en su no-obrar todos obren según su «tendencia». Pero no es un *laissez faire* pasivo (moderno, del mercado), sino un «dejar-ser» activo, que crea las condiciones discretas, invisibles, a largo plazo para que cada miembro de la sociedad pueda realizarse. Permite la espontaneidad (*sponte sua*) de cada uno. En el *Tao-Te-King* (*Dao de jing*) se expresa el «camino de la virtud» (*Tao*), la tendencia de cada cosa, el «potencial de situación» de cada «ocasión» como proceso. La «virtud» (*de*) es la «eficiencia» inmanente del dejar madurar lo que es[114].

El dragón (como una serpiente, como un Quetzalcóatl), en su movimiento, manifiesta la evolución, la transformación del acontecer, que se va desplegando en sus metamorfosis, en sus muchas mudas de piel. Hay que «re-accionar» más que «accionar». Hay que adaptarse al orden de la «inmanencia»[115].

Los «legalistas», los que justificaban el poder despótico del emperador, legitimaban el no-obrar del emperador en referencia a su absoluto poder, que sin embargo debe saber obrar para impedir las causas que se opongan al «potencial de situación» en su contra en el Imperio. El poder se hace despótico y «vacío»:

El taoísmo había mostrado la vía de la inmanencia en la liberación de todas las coerciones sociales; el despotismo legalista, por su parte, destruye la virtud al convertirla en la inmanencia, pero sólo como coerción absoluta[116].

El «efecto» no se produce desde fuera técnicamente, sino en la inmanencia de la «tendencia misma de la ocasión». Cuando la fuerza interviene desde fuera en su producción lo debilita. El efecto debe progresar, no fijarse. Debe desearse en su aparición, no en su brutal presencia.

El vacío es el fondo inextinguible del efecto; es donde nuevos efectos pueden darse. El pleno, lo lleno, lo ocupado del efecto cierra toda posibilidad futura. El tener muchas ventanas y puertas da luz, aire, vida. La totalidad abierta es el efecto creciendo. La fuerza, como la del mar, viene de abajo:

Esta humildad no es ni moral ni psicológica, es puramente estratégica[117]. En el *Lao-Tzé* se desarrolla un interés en el plano diplomático. En lugar de imponer su dominación, que será rápidamente negada, una gran nación se coloca siempre *como aval* para dejar a las pequeñas países *vertirse* en ella. Así obtiene *ascendencia*[118].

China no desarrolla una ontología del «querer» (como un Schopenhauer, por ejemplo), sino del «efectuar», del «efecto» (*ex factum*). «Efectuar» muestra al ser como «efectivo» (de *efficere*: «hacer de suerte que»). El pensamiento chino no se admira como el griego ante la presen-

cia/apariencia, lo potencial/actual, lo empírico/ideal, el ser/devenir, sino ante los acontecimientos como habiendo sido «efectuados»: lo real como es descubierto como «efecto». Lo admirable son las condiciones anteriores de posibilidad del efecto futuro. La «efectualidad» de lo real. Lo que excita de los acontecimientos es cómo puedan «progresan» (*yong*); cómo son «viables» (siendo regulados en un sentido, un camino: *tao*); todo lo real es un efecto en relación con otros efectos que se co-efectúan mutuamente (*gan*).

No es un efecto producido como medio para un fin (o el mismo fin como efecto): de la acción, del modelo, de la Idea *a priori* de la voluntad, consciente. La efectualidad del «potencial de situación» (*shi*) adviene desde la lógica tendencial de fuerzas prácticas del acontecimiento (que no es el «acontecimiento» de Badiou). La estrategia y la política consisten en saber «entrar» en la inmanencia del «potencial de situación» y constituirse desde dentro en un momento de la misma situación. El efecto no es un «fin», sino una «consecuencia» de una tendencia.

Es necesaria en este caso una «fenomenología de la *efectualidad* política»[119]. Hay que llegar hasta el «*fondo* desde donde el efecto nace». El «tronco», la «madre» del efecto[120]. El *poder* no-obrar es el *origen ontológico* del efecto: es dominar la fuente de lo que será actualizado. El que sabe no-obrar no tiene efecto. En el no-obrar el efecto no ha nacido todavía, está en barbecho, es lo que se «insinúa», y, si se sabe cuidar, como la planta, florecerá.

Por ello, estratégicamente hay que atacar al enemigo en ese estado de barbecho (es una «guerra preventiva»)[121]. Eliminar el enemigo en el vientre de la madre es mejor que tener que enfrentarse a la plenitud de su vida. Obrar en el momento del inicio de la individuación, porque sólo lo individuado se opone.

[17] Finalmente, el pensamiento chino es un pensamiento estratégico del antagonismo[122], pero que se ocupa de determinar el «potencial de situación», donde el obrar es necesario para mutar las condiciones originarias, troncales, maternales de los efectos. ¿No suena esto a manipulación? El pensamiento chino tiene un sentido estratégico de la «manipulación» como la naturaleza de un juego de disfraces. Hacer que el otro desee lo que se intenta: así se configura la «situación» de tal manera que el enemigo se vea constreñido a seguir sus tendencias (*shi*). «Disimulo» (más que «manipulación» ética) para ocultar el «efecto» que se está gestando. Los griegos lo llamaban «estratagema»; los europeos —ni siquiera Maquiavelo— carecen de una «teoría de la manipulación». Los chinos poseen toda una filosofía sobre esta «simulación». En China nadie, ni sus generales ni sus soldados, sabe lo que el estratega hará[123]. La obra *Gui gu zi* (siglo IV a.C.) propone la clara manipulación en la estrategia a muerte en medio de los «Reinos Combatientes». No es una retórica, sino una *anti-retórica*: persuade al otro cumpliendo la lógica de una manipulación estratégica. «Abrir» la intención del otro haciéndole confesar sus posiciones; «cerrar» después para no dar a conocer lo que ha ocultado en su primera confesión de intenciones. Usar el conocimiento del otro para

crear el «potencial de situación» propicio. Se desarrollan técnicas para conocer al contrario y poder crear el «potencial de situación».

El agua es lo fluido, lo débil. Pero al entrar en una grieta rompe la piedra más dura al congelarse. El agua corre como el *tao*. Tiene un potencial acumulado extraordinario: cuando el dique se rompe destruye todo. Es la imagen de Maquiavelo. Pero a diferencia de los occidentales (que consideran la violencia del agua como un hecho natural), el agua (en la estrategia china) tiene que ser lenta y permanentemente orientada (*tao*) desde el comienzo, desde las altas cumbres, antes de que tome fuerza. Hay que comenzar a conducirla desde la fuente en la alta montaña. Pero si por descuido toma velocidad y fuerza, no hay que oponérsele, hay que intentar flotar sobre ella y usarla contra el enemigo (como un arma en la guerra).

Mejor aún: hay que saber invertir la imagen. Siendo el estratega mismo el agua, debe saber adaptarse a todos los suelos, pasar sobre todas las rocas, es decir, los enemigos, según sea la forma que presente. Porque el agua no tiene forma *a priori*. Su poder destructor está en su adaptabilidad.

Al final, China ha pensado en el ejercicio del poder estratégico, de factibilidad, y no sólo en el derecho. Sin buscar ninguna voluntad detrás de las estructuras, se inclina por la «facilidad» de entender la estructura, la lógica de lo que se le opone. No hay sujeto *a priori*: el sujeto es como el agua que corre; es el dragón; es el *tao*, y sabe seguir su curso. Sin embargo, al final, Jullien lanza como un grito:

> ¿Y si no solamente el mayor placer, sino aun la mayor *ganancia*, como se dice, estuviera en perder en vez de ganar (de perder de veras, para siempre, para probar el precio de todo, como Sísifo o Prometeo, y no por la pura pérdida, gracias a las vueltas de lo real, se encontrará ganando)? ¿Y si la mejor manera de sentir la vida —fuera del mundo al final— no fuera la eficiencia, sino todo lo contrario? El ensayo habría que escribirlo al revés. Y se llamaría: elogio de la resistencia —o de la no-tolerancia de lo real, del contra-efecto[124].

Por mi parte, me pregunto: ¿no habría que poner en el lugar de Sísifo o Prometeo a Moisés o Marx (o Mao[125])? En este último caso, más que un «elogio a la resistencia» sería un «elogio a la creación», a la liberación, desde el negado y excluido del «potencial de situación» (alienado, silenciado, excluido, invisible, estratégicamente ineficaz, pero... esperanza de un futuro «nuevo», impensable para el pensamiento chino clásico, y tal vez también impensable en los siglos XV al XVIII en el valle del delta del Yang-tse). Jullien escribe todavía en *The Propensity of Things*:

> A pesar de esta alternancia entre ganar y preservar el poder al cual se somete la historia, ésta constituye un curso uniforme y continuo en el que *principio* y *propensión* deben siempre ir de la mano[126].

El Imperio logra formular una filosofía política que perdurará por siglos hasta el derrumbe de la monarquía en el comienzo del siglo XX,

y que aún hoy será renovada bajo el nombre de «neoconfucianismo», no sólo en China, sino principalmente en el sudeste asiático (como en el Singapur capitalista). La coherencia y la extrema eficiencia del sistema político chino, que estructuró férreamente el inmenso Imperio, será posteriormente, desde 1800 d.C., una de las causas del comienzo del subdesarrollo de la civilización china. La burguesía inicial (la casta de los eunucos) nunca podrá hacerse cargo de las estructuras del poder ante tan organizado Estado imperial. Por el contrario, la burguesía inglesa del siglo XVII encontrará un Estado débil, en crisis, posible de coaptarlo.

2. *El pensamiento político del continente indio*[127]

[18] El espacio intelectual de la India, a diferencia de China, produjo la más profunda y variada ontología de la subjetividad (anterior a la Modernidad europea), íntimamente ligada siempre a una ética de salvación, pero no reservó un lugar central al análisis de las estructuras objetivas de la política. La visión interiorista de las exigencias ascéticas, que intenta suprimir el sufrimiento negando la subjetividad particular[128], invalidando la importancia de la cotidianidad, el aparente *maya*, no podrá tener en cuenta la importancia trascendental del «orden» social.

La tradición brahmánica de los Vedas[129] y de las Upanishadas (desde el tiempo de las primeras invasiones o de la presencia de comerciantes procedentes de Irán), la budista (fundada por Gautama, *ca.* 560 a.C., Buddha), la jainita (que adquiere su forma gracias a Mahavira, 599-527 a.C.) y la brahmánica producen un riquísimo espectro filosófico[130]. A la etapa védica le sigue la aparición del más estructurado movimiento intelectual, el budismo, que se consolidó en el período de los reinos mauryas.

El budismo, que predicaba el «alejamiento del mundo» con su vida monacal, rígida organización de comunidades de vida sumamente pobres (la *sanga*), se expandirá hasta China, el Irán maniqueo, el monaquismo egipcio-cristiano y occidental benedictino (que estará en la base de la cultura germano-latina) y se hará presente igualmente en el mundo musulmán de los sufíes. Ese budismo tenía un genio político muy especial, ya que, por sus organizaciones de no-consagrados (los *bhikhus*: laicos), se hacía presente en las masas, dándoles un sentido de disciplina, de orden, de modestia en el vestir, decir, actuar, que constituía el *ethos* requerido en la población por los príncipes guerreros (por ejemplo, de Asoka, 268-232 a.C.). El budismo, una ética profundamente racionalizada, nació en el norte del valle del Ganges (actual Nepal), se implantó firmemente en los Estados de Magadha y Kosala, donde en su época clásica será la ciudad de Nalanda, la París budista del 400 al 800 d.C., la expresión de un momento culminante de la historia de la filosofía mundial, con grandes filósofos tales como Vasubandhu II, Bhartrihari (460-520 d.C.), Dignaga y Dharmakirti (580-650 d.C.)[131].

El hindnismo, que después de la constitución de los libros sagrados y sus comentarios había quedado confinado en esas antiguas tradiciones de las Upanishads, logra, gracias a encendidos debates con los budistas,

desarrollar una «lógica» en el estricto sentido filosófico, cuya tradición se remonta a las *Nyaya-sutras*[132] que se habían ya compilado en torno al 100 d.C., y que influirá igualmente a toda la corriente budista. Esta lógica filosófica permitirá el renacimiento hindú en figuras como el advaíta Shankara (*ca.* 850 d.C.) —el ontólogo de la «Identidad»—. Con Udayana (1050-1100 d.C.) y Gangesha (*ca.* 1200 d.C.) la «lógica» y la ontología alcanzan su pleno desarrollo (la *Navyya-Nyaya*)[133], y Raghunatha Shiromani (*ca.* 1510 d.C.) formulará todavía notables nuevas distinciones.

La monarquía nunca fue puesta en cuestión. Se trata de mejorarla éticamente dando consejos al rey. En la tradición del jainismo la figura ideal del rey es bosquejada en el *Mahaviracarita*, 12.59-77. En el *Nitivakyamrta*, 17.180-184, leemos:

Un verdadero noble es el que es recto, con pureza en el linaje, en la conducta y entre los que le rodean, valiente y considerado en su comportamiento.

Es un rey verdadero quien se contiene tanto en el enojo como en el placer, e incrementa su propia excelencia.

Todos los súbditos dependen del rey. Aquellos que no tienen un noble Señor no pueden cumplir sus deseos [...][134].

La fuerza de las armas no puede obrar lo que produce la paz. Si se puede alcanzar el fin deseado con azúcar, ¿por qué hacerlo con veneno?[135].

El jainismo desconfía sin embargo de la política y muestra sus peligros:

Porque cuando así le place al rey,
un ministro puede dañar a otros y ésa es la fuente de la falta moral.
¿Cómo entonces podrá la rectitud perfecta darse en él
a través de la cual puede obtener la dicha eterna? [...].
Si sólo pasas cinco días al servicio de un rey,
atraes el pecado hacia ti mismo,
y tendrás que irte ¡oh alma! al oscuro lugar del infierno,
con sus inevitables, intolerables e innumerables sufrimientos.
Entonces, dejar el servicio del rey, aunque parece dulce como la miel,
trae consigo el menosprecio y la desilusión, y es básicamente miserable [...].

[19] En la tradición del budismo theravada (estricto) se esboza con frecuencia el reino ideal, utópico:

La ciudad llega a ser rica y próspera, pacífica y feliz, libre de plagas y calamidades, y la habita gente de todas las clases y profesiones, así como de toda la tierra, incluso escitas, griegos y chinos [mostrándonos así la «centralidad» de la India, y continúa:] Todas estas personas que vienen a vivir en la nueva ciudad, al encontrarla tan bien planeada, intachable, perfecta y hermosa, exclaman: ¡Hábil en verdad debe ser quien construyó esta ciudad![136].

Esa «ciudad de la rectitud», expresión plena de la budeidad (*Buddhahood*), la «ciudad del nirvana», permite comprender lo perverso de la

política cuando es fruto de las pasiones, de la impermanencia, de la desintegración, del crimen, el robo, la muerte[137]. Hay entonces una visión crítica de la política: «Tarde o temprano [...] llega el tiempo en que este mundo muere; entonces, la mayoría de los seres vivos pasan al Mundo Resplandeciente»[138]. Hay relatos sobre el origen del Estado[139], que en la tradición del budismo mahayana (no estricto) alcanza mayor importancia. La argumentación en el *Mahasammata* consiste primero en mostrar el origen divino de la autoridad, para después condenar duramente al rey que no cumple con las expectativas de los dioses, hasta proponer el tiranicidio:

¿Cómo se puede llamar divino a un rey que nace del hombre?
¿Por qué llaman a un rey hijo de los dioses?
Si un rey nace en este mundo de mortales
¿cómo puede ser que un dios gobierne sobre los hombres?
Por ello, es por la autoridad de los grandes dioses como un rey entra en la matriz de su madre.
Primero él es engendrado por los dioses, y sólo entonces aparece un embrión.
Sin importar que nazca o muera en el mundo de los mortales,
al surgir de los dioses, se le llama el Hijo de los Dioses [...].
Pero, cuando un rey no atiende el mal que se ha hecho en su reino
y no le aplica un castigo justo al criminal,
por su indiferencia al mal, la iniquidad gana espacio
y la corrupción junto con el conflicto crecen en el país [...].
Tal rey no desafiará por largo tiempo a los dioses:
porque por su ira su reino se extinguirá [...].
Por lo tanto, aunque los reyes abandonen su propia y preciada vida, nunca dejarán la joya de la rectitud con la cual el mundo se complace[140].

Pero es quizá en la propia tradición del brahmanismo hindú donde se encuentran algunas de las mejores indicaciones. En efecto, en un texto del *Mahabharata* (12.59.13-30 y 93-94) se habla de los tres momentos del surgimiento el orden político. En el primero, los dioses crean una sociedad en la «edad de oro» (*krtayuga*) del *dharma*, donde las instituciones son innecesarias por su perfección; no había ningún rey. En un segundo momento, por indisciplina, aburrimiento y desilusión se cae en el vicio, el deseo desenfrenado, el caos. Los dioses, asustados, preguntan a Brahma, el creador, qué hacer. El Señor entonces «elaboró una obra compuesta por miles de capítulos escritos por él mismo, en la que describe la conducta recta (*dharma*), la ganancia material y el goce de los placeres sensuales» —obsérvese la actitud autoconsciente del programa político, explícito, como preparación para la organización de un «orden político» normativo—. Y termina el texto en la búsqueda del que debe llevar a efecto dicho proyecto: «Después, el bendito Señor dios Narayana reflexionó, dio a luz a un ilustre hijo nacido de la mente, llamado Virajas, quien llegó a ser el primer rey»[141].

Obsérvese nuevamente cómo para una política brahmánica era necesario tener claros fines y medios, estructuradas instituciones y leyes,

explícitamente estipuladas de antemano. Se trata de una racionalidad estratégico-instrumental racionalista en un paradigma de la conciencia teleológica tan monacal hindú —e igualmente budista, jainita, y de la Modernidad europea jesuita (del examen de conciencia) y cartesiana (del *ego cogito*, que no en vano Descartes fue alumno de los jesuitas en La Flèche), weberiana—. Vemos, por tanto, que la metáfora del «estado de naturaleza» del *homo homini lupus* como antecedente del «estado político» es muy antiguo. Hobbes le dará un contenido burgués, que acentuará Locke.

[20] Sobre la división cuatripartita de las ciencias —*a*) *Trayi*: la ciencia de los Vedas, una hermenéutica; *b*) *Varta*: la ciencia de la agricultura y el pastoreo, una económica; *c*) *Dandaniti*: la ciencia del dar castigos, una política; *d*) *Anvikshiki*: la filosofía— pensaba Kautilya en la *Artha Sastra* (1.2-7) que «de las cuatro, la ciencia del castigo, de la ley y el orden, era la base de las otras, ya que las hace posibles»[142]. En la *Sukra Niti* (1.4-19), explica Kautilya:

Las demás ciencias versan sobre uno u otro campo de la actividad humana, mientras que la ciencia de la política es útil en todos los aspectos y conduce a la estabilidad de la sociedad humana. Puesto que la ciencia de la política es la fuente del *dharma*, del beneficio material y del placer, y puesto que tradicionalmente se dice qne conduce a la emancipación espiritual, un rey debe siempre estudiarla con diligencia. A través del conocimiento de esta ciencia los reyes logran conquistar a sus enemigos y ser conciliadores con su propio pueblo. Los reyes que son capaces de efectuar una política recta siempre prevalecen [...]. Un reino dividido internamente, el ejército desinregrado, la administración pública encabezada por ministros desorganizados, todo ello es siempre el resultado de la ineptitud del rey que está desprovisto del conocimiento de la ciencia de la política[143].

Este texto del *Sukra Niti* recuerda claramente la *virtù* en el sentido de Maquiavelo, como cuando dice que «el primer deber de un rey consiste en la protección de sus súbditos y en mantener bajo control permanente los elementos malignos. Estas dos cosas no pueden lograrse sin la ciencia de la política»[144].

El tema de la «política» o el de la necesidad de «castigar» es un tema recurrente, ya que para la ciencia de la política cuando se deja a la culpa sin castigo, como cuando el más fuerte oprime al débil (tema del *Mahabharata*), se permite cumplir la «lógica del pescado» (*matsyanyaya*), ya que el grande se come al cbico. Permitir esto sería como un retorno al estado de naturaleza, violando el *dharma* en sus diversos niveles. *Dharma* significa ley, orden, costumbre, convención práctica, un poco como *ethos* en griego o *Sitten* en alemán. Cada ser humano está situado en el *dharma* de su familia, de su clan, de su aldea, de su reino, del Estado. Las «castas», que de alguna manera se ligan a la concepción del *dharma*, ya que «fijan» el «lugar» de la conducta en el todo social, fueron surgiendo por las sucesivas invasiones, y sacralizaron de esta manera el «orden» que prevaleció después de la violencia de su institución, pero

desde ese momento se rechaza toda reforma —el «intocable», el paria, es el que se atrevió a violar el «orden» establecido, y tiene como castigo el ser condenado a estar «fuera» de las estructuras vigentes: en la más extrema exterioridad—. Esta estructura social será sólo eliminada por la ética musulmana (ni la budista ni la cristiana moderna colonial portuguesa, holandesa o inglesa negaron radicalmente el sistema de «castas»).

En los Vedas, la tradición, las buenas costumbres, «el consenso de las conciencias» (*atamnah priya*), son vistas como fuentes del derecho. Las leyes deben ser interpretadas según reglas hermenéuticas, y son necesarios comentarios, colecciones, para tener un marco teórico jurídico. La comunidad (cuya expresión son las «aldeas» campesinas que sobreviven gracias a las lluvias abundantes de los monzones) tiene prioridad sobre el Estado regional (frecuentemente de pueblos extranjeros invasores) y el individuo meramente abstracto (todavía inexistente como experiencia política).

3. *La política en los imperios de Irán*

[21] El primer Imperio propiamente dicho de la historia mundial fue el persa[145], iniciado en el 559 a.C. por Ciro II como vasallo de los medos (a los que conquistó en el 550 a.C.). Cambises II conquista Egipto (526 a.C.), Darío I llega hasta la India (518 a.C.) y se enfrenta a los escitas más allá del Danubio (513). Los griegos derrotan a los iránicos en la batalla de Maratón en el 490.

El Estado persa, monarquía absoluta de base tributaria, organizó sus instituciones dividiendo el territorio en satrapías. Gracias al caballo y a los cuidados caminos y puentes del Imperio, en dos semanas llegaba el correo real desde Sardes en Anatolia hasta la capital Susa, o hasta la Taxila en el Penjab hindú. El sátrapa (gobernador), el comandante del ejército, los inspectores, los sacerdotes, los escribas (que preservaban y acrecentaban inmensos archivos en Persépolis), los administradores del impresionante tesoro, constituían la autoridad y la burocracia provinciales que organizaban un numeroso campesinado de milenaria disciplina clasista. El tributo, el servicio militar esporádico (según las campañas del emperador y las necesidades militares de los sátrapas), un cuerpo de «ojos y oídos del rey» —verdadero servicio de inteligencia que informaba sobre todo lo que acontecía en ese inmenso espacio político— completaban el cuadro. Un ejército de tierra y una escuadra que navegaba entre el Mediterráneo y el mar Negro y otra en el Índico tenían como centro los diez mil «Inmortales» —tropa selecta imperial—. Los griegos eran los mercenarios más disputados, siempre ocupando las primeras filas en las batallas. Darío hizo inscribir en su tumba:

> He amado la justicia y lo injusto nunca tuvo lugar en mi corazón. Mi voluntad fue que no se cometiera injusticia con la viuda y el huérfano [...] Castigué rígidamente al que no dice la verdad; pagué el justo salario al trabajador[146].

La política de extrema tolerancia (como en el Imperio azteca) permitía respetar la lengua, las tradiciones, los cultos, los dioses de cada reino conquistado. Se exigía a los súbditos el pago del tributo, la aceptación del dominio del emperador (que rodeaba su persona de misterio, como en China) y el cumplimiento de las leyes mínimas pero necesarias para la unidad del sistema. En Fenicia o en Jonia (Anatolia) se permitió que la democracia fuera el tipo de gobierno en muchas ciudades (en este último caso llamada la antigua Magna Grecia oriental). Estas ciudades, territorios de repúblicas, produjeron levantamientos y revueltas emancipatorias que fueron duramente reprimidas. Posteriormente, cuando el Imperio alejandrino entre en crisis en esa región, algunas de estas ciudades, por su parte, organizarán reinos independientes, como Pérgamo, por ejemplo.

El zoroastrismo, que después produjo el maniqueísmo al final del período de los partos, y que retornará con los sasánidas, impregnará toda la vida política de un cierto dualismo, en donde nuevamente lo político queda un tanto emparentado con el reino del mal, del «mundo» que hay que abandonar para partir al desierto y «salvarse por la contemplación»[147]. Leemos en el *Gran Bundaishn Pehlevi*:

En lo alto la luz donde reside Ohrmazd. En lo profundo la tiniebla donde vive Ahrimán. Entre ellos el vacío. Ohrmazd conoce la existencia de su adversario. Ahrimán ignora la de Ohrmazd, vaga en las sombras. Por la proclamación de la Ley Ohrmazd lo mantiene en las tinieblas. Así puede organizar el cosmos según su forma ideal, y durante tres mil años Ahrimán se mantiene apartado. Al terminar este tiempo Ahrimán vuelve al ataque. Ohrmazd comprende que no puede vencerlo, por lo que limita el tiempo del conflicto, por intermedio de Zmán, el Tiempo[148].

Esta tradición hermenéutica de la historia y la política, asumiendo posiciones conservadoras o críticas según los tiempos y circunstancias[149], dejará rastros, ya en el I milenio a.C., en la tradición apocalíptica de Daniel en el exilio babilónico y, posteriormente, en las comunidades cristianas primitivas para las cuales el Imperio romano era la presencia del mal: el «milenio del Maligno» (Babel), en la visión histórica de Agustín de Hipona influenciado por el maniqueísmo iránico[150] en la *Civitas Dei* con su «ciudad terrestre» (la de Caín, opuesta a la «ciudad de Dios» de Abel, que sin embargo no puede realizarse en la Tierra), en el joaquinismo medieval, en el mesianismo franciscano de un Torquemada (en su *La monarquía indiana*) en el México del siglo XVI, en ciertas utopías socialistas modernas[151].

4. *La política en el mundo mediterráneo. La «conexión fenicia»: el sistema político de Biblos, Tiro y Cartago*[152]

[22] Hay muchos Mediterráneos. El egipcio en el sureste, el fenicio en el este, el griego en el nordeste, el cartaginés en el suroeste y el romano en el noroeste. Veamos algunos aspectos de este espacio político tan importante para la filosofía política.

Fenicia es una estrecha región (de dos a cuatro kilómetros entre los montes del Líbano y el Mediterráneo) de unos doscientos kilómetros de norte a sur (desde el monte Carmelo hasta Nar el Kebir), compuesta por un conjunto de ciudades (Trípoli, Biblos, Beerot, Sidón, Tiro, etc.), siempre políticamente independientes[153] y que nunca constituyeron confederación alguna. Sólo fue unificada por potencias extranjeras (por ejemplo, constituyó una satrapía bajo los persas). Sus habitantes fueron los que desarrollaron el arte de la navegación en el Mediterráneo y la enseñaron a los egipcios, cretenses, persas, griegos y romanos. Tuvieron sus flotas comerciales y de guerra, y fueron igualmente mercenarios. Los marinos fenicios estaban en todo el Mediterráneo. Dominaron comercialmente el Mediterráneo oriental, pero llegaron con su colonia Cartago hasta Cádiz (Tarshish) en la península Ibérica y hasta el golfo de Benín en África. También se hicieron presente en Arabia (Ophir).

Desde el 5000 a.C. se encuentran ya en Biblos restos de la primitiva ciudad. En la Edad del Bronce (desde el 3100 a.C.) adquiere la fisonomía de un puerto mercantil. Biblos tiene relaciones desde las primeras dinastías egipcias, recibe el impacto de las invasiones de los «pueblos del mar» (1200 a.C.), de los asirios (900 a.C.), de los persas (550 a.C.), de Alejandro (330 a.C.), de los romanos (64 a.C.), de los bizantinos (330 d.C.), de los musulmanes (536 d.C.), de los cruzados (constituyendo parte del emirato de Trípoli entre el 1108 y el 1198 d.C.).

La historia de las ciudades fenicias no es paralela en todas ellas. Hay una sucesión no simultánea en su origen, edad clásica y decadencia. En el 573 a.C. sólo resiste Tiro, pero después de trece años de sitio Nabucodonosor la ocupa. Es destruida; las otras ciudades sobreviven como dominadas. Se rebelaron contra los persas, junto a las ciudades griegas de Jonia, y ahora es Sidón la destruida en el 362 a.C. De la misma manera las otras ciudades se rinden sin luchar ante Alejandro, mientras que Tiro, nuevamente, no se entrega. Es destruida en julio del 332 a.C., después de seis meses de sitio. Eran ciudades amuralladas, en islas o junto al mar, inexpugnables.

Los fenicios colonizaron el territorio griego en la Edad del Bronce. Estuvieron muy presentes en toda la historia griega, desde antes de las invasiones de los jinetes de a caballo con instrumentos de hierro. Sidón, con Stratón I (374-362 a.C.), hizo una alianza con Atenas. Aristóteles, que reunió una enorme colección de constituciones políticas, entre las tres que elige para comentar en su *Política* se encuentra la de Cartago, haciendo un comentario que Hegel aplicará a Inglaterra:

> Con todo, y no obstante ser oligárquica la constitución de Cartago, escapan ellos de sus peligros [de rebeliones] enviando sucesivamente a las colonias a una parte del pueblo [empobrecido] con el fin de que todos se enriquezcan[154].

Considero que estas ciudades son una conexión histórica importante en el desarrollo político. Serán el prototipo de sistemas políticos urbano-portuarios, de imperios navieros y comerciales, gestionados por una éli-

te mercantil *republicana*, que superará pronto la monarquía por medio de un régimen mixto, que se impondrá en muchos momentos, y que sin discontinuidad (pasando la tradición de una ciudad a otra en el tiempo largo) llegará hasta nuestra época. En efecto, Tiro fundó aproximadamente en el 814 a.C. en el norte de África la «ciudad nueva» (*kfar hagadasha*), Cartago. Hablando de esta ciudad los historiadores muestran la semejanza de su sistema político con la futura Venecia[155] —y, como ya he indicado más arriba, ésta influirá decisivamente en el sistema inglés moderno—. En Malta y Cartago, por ejemplo, había un magistrado (en Tiro la magistratura era dual, como entre los romanos) con el nombre latino de *sufetes*, pero en semita *shopetim* (que serán los tribunos romanos), elegido por méritos, secundado por un senado (de las familias de los mercaderes más importantes) y contrabalanceados por diversos sistemas de representación popular (como la magistratura de los éforos, que llegó a tener 104 miembros vitalicios en Cartago). El «pueblo» todo (como en el *demos*), en último término, es el que decide[156], pero dando siempre «a la riqueza (*ploûton*) mayor valor que a la virtud (*aretês*), y esto vuelve codiciosa (*philokhrématon*)[157] a toda la ciudad, pues aquello que los dirigentes tienen por valioso necesariamente recoge el sufragio de los demás ciudadanos»[158]. Tenemos así una plutocracia mercantil en el ejercicio del poder institucionalizado: el muy lejano origen del Estado bajo la conducción de la futura burguesía moderna. De todas maneras supieron distribuir el poder de manera que «uno y otro servicio circulara entre todos, por decirlo así, entre el que manda y el que es mandado»[159].

Un aspecto esencial es la economía política de las ciudades fenicias. Entre el 1100 y 800 a.C. puede verse el origen de la organización de las ciudades griegas. Los fenicios se beneficiaban del contacto con los semitas mesopotámicos y los egipcios en lo relativo a «arte, matemáticas, filosofía y ciencia»[160]. Platón admirará la estabilidad egipcia, pero el inmenso Egipto no era un modelo practicable para las pequeñas ciudades griegas. Es de las ciudades fenicias de donde podían proceder las oposiciones entre «monarquía/tiranía, aristocracia/ plutocracia, democracia/ ojlocracia»[161], y nunca de Egipto. Hemos sugerido ya que las formas constitucionales de las ciudades griegas proceden de Fenicia y Egipto, especialmente por la estructura económico-social de la esclavitud, presentes en ambas, pero aún más arraigada en la primera. La fenicia era un sociedad esclavista; el esclavo era la principal mercancía marítima. Tiro era una enorme ciudad en el *Lamento de Tiro*, escrito por Ezequiel (en la Biblia hebrea) en el IX siglo a.C., con contacto hasta Tartessos (península Ibérica), Persia, el mar Rojo y Grecia, teniendo muchas «ciudades hijas» (colonias)[162]. Los esclavos eran capturados o comprados, se los podía emancipar («liberar») o «redimir» (pagar para liberarlo). Nace así una ética de la liberación de los esclavos, entre fenicios y cananeos (entre los que se encontrará Israel, ya que el hebreo es un dialecto cananeo, semita, cercano al fenicio). Los esclavos (*habadim*, que en hebreo son los que hacen los más duros trabajos: *habodot*[163]) son la base de la estructura

económica de los fenicios, griegos, estruscos y romanos. En medio de un mundo político en el que todas las sociedades se organizaban como monarquías, los fenicios (y de allí los griegos) eran repúblicas comerciales, democráticas, con las instituciones aristocráticas más antiguas (los consejos de ancianos se transformaron en asambleas ciudadanas). La competencia comercial les impedía toda unidad confederacional (como en el caso de los griegos)[164].

Entre los espartanos y los cartagineses había un «local de los compañeros» (*sussitia ton hetairón* o *phiditia*) que provenía del fenicio *pdt(y)* (tropa, soldados o miembros del ejército), que después será la *curia* romana o los colegios de electores en las asambleas del norte de África. Las urnas para votar en estos locales se llamaban en griego *kados*, del fenicio *kad*.

Había, por tanto, cuatro semejanzas entre las ciudades fenicias y griegas: 1) falta de una unidad fuerte monárquica; 2) falta de una organización centralizadora de las ciudades; 3) las ciudades esclavistas eran esencialmente centros, y frecuentemente puertos, comerciales; 4) poseían una unidad vertical de la «ciudad-madre» (centro) con sus «hijas» (colonias periféricas), que no admitía sin embargo ninguna coordinación horizontal entre colonias de otras «ciudades-madres». La Cartago fenicia como el Éfeso griego tenían decenas de colonias perfectamente controladas.

Es ya tiempo de descartar como superado el «milagro griego». Grecia fue la culminación de un proceso milenario de Asia Menor y Egipto.

5. *De la* pólis *griega al Imperio helenístico*

[23] Comparado con el sistema político chino, «Grecia, instruida en uno de los reinos inspirados en Egipto, llevará el carácter periférico de su formación a las más altas cimas. El desarrollo excepcional de las funciones comerciales que llena, unido a la dificultad por extraer un mediocre excedente interior de origen agrícola, la conduce a una vía nueva: la de recurrir masivamente a la esclavitud»[165]. Los grandes dominadores del caballo y el hierro se transformarán en cazadores de esclavos en el Mediterráneo noreste, es decir, en la Macedonia hacia el norte, en la periférica Europa «bárbara», escita o eslava. Su poder, inevitablemente, estará ligado al uso muy diestro de las armas. Los griegos serán excelentes guerreros así como, posteriormente, los romanos. La política griega es impensable sin los esclavos, los «hoplitas»[166] o la «falange» macedónica (así como las futuras «legiones» serán la llave del poder romano). El pivote de esta estrategia militar lo constituye la infantería compuesta por ciudadanos libres. No era un orden fundado en el tributo abundante de un campesinado que podía cultivar la tierra gracias al limo abundante de los ríos (como entre los chinos, los campesinos del Ganges, de Mesopotamia o del Nilo egipcio). Era el *demos* —comunidad política de una oligarquía ampliada o de una democracia restringida, ya que excluía la mayoría de la población de la *pólis*— de los «libres», habitantes de la

ciudad (*polités*: ciudadano) y propietarios agricultores, que explotaban sus tierras con esclavos, y que debían dedicarse frecuentemente también al comercio en todo el Mediterráneo oriental —y en competencia con Cartago en el Mediterráneo occidental.

El «milagro griego» no nació de la nada o del puro genio de los invasores de a caballo y con hierro. Grecia fue una tierra largamente cultivada desde el III milenio por egipcios y fenicios, y también por hititas[167]. Así en Beocia los egipcios estuvieron presentes desde la Edad temprana del Bronce (hasta el 2000 a.C.). En el lago Kopais se hicieron enormes diques y profundos canales que perforaban las montañas para permitir que el agua sobrante fluyera hacia el mar[168]. Estas obras ya estaban inutilizadas en el 1150 a.C. La técnica es egipcia, lo mismo que otras obras semejantes en Argólida y Acadia, y los nombres de muchos lugares tienen igualmente raíces egipcias. Más interesante es todavía la posible presencia en Anatolia y Tracia del faraón Sesostris (Senwosre) recordada por los historiadores Heródoto y Diodoro:

Continuó el camino triunfal por Asia, hasta entrar en Europa y derrotar a los escitas y tracios, esto, tengo entendido, ha sido el punto máximo que haya logrado el ejército egipcio en toda su memoria, y nunca fue superado. En su retorno, Sesostris volvió por el río Phasis [en Colchis], y es posible que ahí dejó parte de sus tropas para colonizar esos lugares, o quizá desertaron [...] Lo cierto es que en Colchis hay descendientes de egipcios [...] Las conquistas de Sesostris, no menores que las de Darío, incluyen los escitas, a los que Darío no pudo vencer [...] Darío reconoció este hecho[169].

Primero que todos Sesostris [...] llegó desde las tribus de los escitas hasta el río Tanais, que divide Europa de Asia, y fue en ese tiempo, se dice, cuando algunos egipcios fueron dejados junto al lago Maeotis [el mar de Azov] fundando la nación de Colchis [...] Después cruzó Europa y atravesó Tracia [...] dejando estelas a su paso[170].

No es extraño que los macedonios adoraran al Ammon Ra de los egipcios, al que Alejandro venerará cuando conquiste la tierra de los faraones, es decir, que tenía conciencia de que su dios patrio era egipcio.

Sabemos, por otra parte, que Tebas fue fundada por fenicios y que Atenas fue una colonia de Saís[171], lo que nos permite abordar nuestro tema desde un horizonte más amplio. La organización política de las *pólis* de la Hélade estuvo influenciada definitivamente por el modo de estructurar la vida propia de las ciudades-puertos del Mediterráneo oriental, dos milenios antes, en especial de las ciudades fenicias, de las que importaron el alfabeto, el arte de la navegación y las instituciones políticas:

Al mérito de haber inventado el alfabeto, se añadía el de haber sido los maestros de los griegos en el conocimiento y exploración de las rutas marítimas. Según Bérard, el mismísimo Homero habría encontrado en algún manual oriental de *Instrucciones náuticas* las bases del marco geográfico de la *Odisea*, y las grandes líneas de la leyenda de Ulises en algún *Periplo* fenicio[172].

La filosofía helénica se origina en una región bien determinada, entre los pocos kilómetros que separan la antigua ciudad de Mileto de la de Esmirna en Anatolia:

Esta actividad se llevó a cabo en lo que debe haber sido una comunidad consciente de sí misma. Mileto, la ciudad más grande y el mayor puerto de comercio en el litoral jónico, se hallaba a tan sólo 30 kilómetros de la isla de Samos, donde nació Pitágoras; Ferécides era originario de Leros, una isla a 60 kilómetros de Mileto; Heráclito lo era de Éfeso, ciudad situada a 45 kilkómetros al norte de Mileto; Jenófanes de Colofón, a 25 kilómetros tierra adentro, a un día de marcha desde Éfeso; ligeramente más arriba de la costa estaba Clazomene (el hogar de Anaxágoras), junto con Sardes (ciudad del poeta cosmológico Alcmán, que después se mudó a Esparta) a 30 kilómetros hacia el interior [...]. Homero tiene fama de haber vivido en Esmirna [...], y Cuma, la patria del padre de Hesíodo, se encontraba a otros 45 kilómetros al norte[173].

Esa región de navegantes y comerciantes estaba culturalmente bajo el influjo de las ciudades del delta del Nilo egipcio y de las nombradas ciudades fenicias. Después de haber argumentado largamente por qué la filosofía no pudo originarse en Egipto ni Fenicia, un historiador de la filosofía comienza así la vida del *primer* filósofo griego:

Tales (*ca.* 585) fue natural de Mileto, colonia jónica del Asia Menor. De origen fenicio[174], hijo de Examies y Cleobulina [...] Se le atribuyen viajes a Egipto, donde estudió geometría, midió la altura de las Pirámides por su sombra y explicó las crecidas del Nilo por los vientos hetesios[175].

Como cultura mercantil portuaria, a los primeros filósofos griegos se les atribuye el haber captado algún elemento de navegación, en particular fenicio. Se dice del mismo Tales que «introdujo el conocimiento fenicio de conducir los navíos teniendo como referencia la estrella Osa Menor»[176]. No estaría fuera de lugar recordar el reproche que siglos después hiciera Taciano en su *Discurso contra los griegos*, ya que habían tomado «de los babilónicos la astronomía, de los persas las adivinaciones, la geometría de los egipcios, el conocimiento del alfabeto de los fenicios. Dejad de llamar invenciones lo que son imitaciones»[177].

[24] En Jonia había una cultura urbana, abierta al Mediterráneo, no «provinciana» como la de la Grecia continental en ese momento. Por ello, se anota que Anaximandro «elaboró un mapa para los marinos de Mileto en el mar Negro»[178]. La tendencia astronómica de las escuelas jónicas no fue motivada como en Egipto o Mesopotamia por exigencias agrícolas, sino por necesidad en la navegación comercial.

La gran escuela pitagórica, que podría ser denominada la «conexión egipcia», se constituyó como modelo de todas las futuras escuelas filosóficas griegas —un poco como la comunidad budista de monjes, denominada la *sangha*—. Se dice que «es difícil pensar que Pitágoras no fuera influenciado por las creencias y prácticas órficas [...] más bien relacionado con la religión del Dionisos de Tracia»[179]. En efecto, Pitágoras

(*ca.* 582-500) «estudió en Egipto y adoptó elementos de matemática y religión egipcias, fundando una hermandad»[180]. Isócrates llegó a escribir: «En su visita a Egipto [Pitágoras] realizó estudios de la religión del pueblo, y fue el primero en aportar su filosofía [de los egipcios] a los griegos»[181].

Todas las posiciones teóricas y prácticas de los pitagóricos son incomprensibles sin la ligazón con Egipto, con sus cultos festivos y orgiásticos, no presentes en ninguna otra tradición de los jinetes de a caballo con hierro —estas últimas por lo general ascéticas y negativas de la corporalidad, y de la política como consecuencia.

Pero lo más egipcio de los pitagóricos es la pretensión de explicar la realidad a partir de los números, la matemática y la geometría (ésta usada como topografía para trazar el límite de los campos de cultivo, antes y después de las crecidas del Nilo)[182]. Éste fue el callejón sin salida del pensamiento egipcio, que derivará al final en los gnósticos (con las tríadas, ogdóadas, enéadas, etc.), en los neoplatónicos o en la Kabala.

La filosofía, por consiguiente, no nació en Grecia continental, sino en Egipto y las ciudades fenicias, y por ello entre los griegos esta actividad se inició en la Hélade marítima, de ciudades portuarias, comerciales, en antigua convivencia con las costas del delta del Nilo y de las ciudades del este del Mediterráneo (estas últimas tan antiguas o más que la propia civilización egipcia[183]). Su organización política igualmente depende de la estructura de las ciudades-puertos mercantiles (como Sais[184], de la cual Atenas era una colonia; como Biblos o Tiro, que son el origen de Tebas o Cartago). Éfeso llegó a tener 300.000 habitantes, y era una metrópoli con más de setenta colonias en todo el Mediterráneo. Heráclito vivió por tanto en una capital, no en una colonia de la Grecia continental. El «milagro» griego ateniense debe ser escépticamente deconstruido para resituarlo más adecuadamente en la historia. Políticamente esto nos permite rastrear la historia de la organización de la *pólis* en las ciudades del III y II milenio a.C. (se dice que Platón, que también visitó Egipto, pudo escribir la *República* teniendo presente la ciudad de Menfis, gobernada por una élite de comunidades de «sabios», astrónomos, matemáticos, «amantes de la sabiduría»).

Veintitrés siglos antes que los sabios de Mileto (y un Mileto influenciado por egipcios, fenicios e hititas), los egipcios habían expresado que en el «origen» estaban las «aguas primordiales» (*Nun*)[185] —opinión posterior de Tales—, de donde procedían el Sol (*Atum-Re*) y el Éter o aire infinito (*Shu*) —opinión de Anaximandro—, y por último el Fuego (*Tefnut*) —opinión de Heráclito—. Además, este fuego originario será adorado por los fenicios (el dios cartaginés *Ba'al Hammón* significa algo así como el Señor del Fuego), que como para los aztecas (el más pequeño de los dioses, el dios Colibrí, que se arrojó a las llamas para ser consumido y transformarse en el Sol, Huitzilopochtli), exigía víctimas humanas de niños que avivaran su energía cósmica.

Sobre esas civilizaciones mediterráneas, egipcio-semitas, los invasores jinetes de la Edad del Hierro (en primer lugar los hititas) impusieron

sus mitos uránicos, bajo el dominio de Sol diurno patriarcal («Dios» viene de «día», como el Dyaius Pitar sánscrito, el Zeus Pater griego, el Júpiter latino), sus lenguas, parte de sus costumbres y en especial, como hemos dicho, el arte de la guerra con instrumentos de hierro y a caballo, su arte, su ciencia, su filosofía.

Creso, rey de Lidia en Anatolia, pidió ayuda a espartanos, egipcios y babilónicos (vemos así las articulaciones culturales que dieron origen a la primitiva filosofía) en el 547 a.C. Fue sin embargo derrotado por los persas, y con él todas las ciudades griegas del Egeo oriental. La región más adelantada del mundo helénico dejó un enorme vacío. Por ello, cuando fue aplastada la rebelión de estas ciudades independientes en el 494 a.C. (año en el que Jerjes ocupa Mileto), las primeras comunidades de filósofos no huyeron a la Grecia continental, más atrasada y tradicionalista, sino que se instalaron en el sur de Italia o Sicilia, fundando las escuelas de Cortón, Metaponto, Elea o Siracusa —ahora en proximidad con la cultura fenicia, púnica, en la región de Cartago.

Sin embargo, sólo la Grecia continental ofreció resistencia suficiente al Imperio persa (las ciudades portuarias no tenían implantación demográfica suficiente para oponerse a tan impresionante imperio). Esparta fue la primera ciudad continental con influencia política. Su ligazón con Egipto es histórica. Licurgo se inspira en estructuras políticas egipcias; son aliados en sus guerras contra los persas. Isócrates dice en referencia a la inclinación política de los espartanos que los «filósofos que discutieron estos tópicos y ganaron la mayor reputación preferían la forma de gobierno egipcia»[186].

[25] Atenas comienza su larga hegemonía filosófica muy tardíamente y ya en su decadencia política. Su derrota en Siracusa (413 a.C.), la ocupación de la ciudad en el 404 a.C. (que la obliga a destruir el gran muro que la unía al puerto del Pireo), la instauración de la democracia en el 403 a.C., son los eventos previos al inicio de la filosofía clásica ateniense. Sócrates muere en el 399 a.C., iniciando entonces Atenas un largo camino de capital de la filosofía griega, durante casi mil años.

Los sofistas fueron algo así como los errantes filósofos chinos en la época de los «Estados Combatientes»; caminantes críticos que deambulaban por las ciudades helénicas. Fueron filósofos políticos principalmente. Las visitas a Atenas de Protágoras (de Abdera, otra ciudad portuaria) en 455-445 a.C., de Gorgias (en 427 a.C.), de Hipias (en 421 a.C.), hicieron que la filosofía estuviera presente en esta antigua colonia de la Saís egipcia. Sólo con Antifón, Critias y Sócrates (los primeros filósofos nacidos en Atenas) la filosofía logró muy tardíamente carta de ciudadanía en dicha ciudad. Todo aconteció alrededor del 434 a.C. cuando Sócrates inicia su enseñanza, un siglo y medio después de que la filosofía fuera expuesta en Mileto. De todas maneras, todos ellos, junto a Platón, fueron contrarios a la democracia instaurada desde el 403 a.C. y admiradores de Esparta (por su disciplina aristocrática). Isócrates, por su parte, «admiraba el sistema de castas, el dominio de los filósofos y el rigor de la *paideia* (educación) de los sabios/sacerdotes egipcios, que producían

el *áner theoretikós* (el hombre contemplativo), que usa su sabiduría superior para el bien del Estado»[187]: de nuevo Menfis.

Los sofistas, al conocer diversas experiencias culturales, pudieron discernir lo dado por la naturaleza y lo decidido convencionalmente. Así Protágoras tiene clara conciencia de que la «enseñanza necesita naturaleza (*fúseos*) y ejercicio (*eskéseos*)»[188]. Pero aún más claramente Antifón el Sofista tiene clara conciencia de un universalismo ético-político sumamente desarrollado y exigente —hermenéutica racional del contenido del mito de Osiris— al expresar:

Justicia (*dikaiosúne*) [sería] no violar ninguna de las leyes (*nómima*) de la ciudad, en donde se es ciudadano [...] El ser humano podría servirse de la justicia con ventaja si delante de testigos tuviera en cuenta las leyes, y cuando no hay testigos [tenga en cuenta] las leyes por naturaleza (*fúseos*), porque aunque se oculte a todos los seres humanos no será menor el mal o porque ninguno lo vea mayor el bien. Pues el ser humano no es dañado por las apariencias (*dóxan*), sino por la verdad (*alétheian*)[189].

En este ambiente de discusión pública se desarrolló la filosofía clásica (desde el 429 a.C. en que nace Platón, hasta el 322 a.C. en que muere Aristóteles), que siempre tiene por objeto la práctica política concreta de esas ciudades esclavistas, mercantiles, portuarias, independientes y difícilmente confederadas (que nunca habrían de permitir el ser absorbidas por un Estado de mayores proporciones), que debieron dar cada vez más cabida a la participación popular, ya que exigían ansiosamente mayor cantidad de efebos «hoplitas» en los ejércitos, necesarios para la supervivencia de la *pólis*, gracias a la guerra y el comercio. La antigua prudencia de no tener ejércitos mercenarios —como recomendará Maquiavelo casi veinte siglos después— tenía sus exigencias: la democracia, que rápidamente tendía a la demagogia o a la tiranía, según la visión conservadora de la filosofía política clásica. Al que había luchado por la ciudad no podía negársele la ciudadanía. Nació así la *isonomía* (igual derecho de participar en la gobierno de la ciudad).

En efecto, un Tucídides (*ca.* 460-400 a.C.), que en su obra *La guerra del Peloponeso* relata los veintisiete años de guerras fratricidas, se pregunta filosóficamente cuáles fueron las causas de este sistema político[190]. Muestra cómo en Atenas «tanto la peste [429 a.C.] como el desastre de Sicilia, así como la derrota en la guerra [del Peloponeso], eran castigos inevitables de su desmedida y de su injusticia»[191]. Lo que estaba detrás era, para Tucídides, una voluntad de dominio del más fuerte, el deseo de poseer honores y riqueza. Tucídides muestra la impotencia de la justicia. De la misma manera, Jenofonte (*ca.* 430-354 a.C.), en su *Ciropedia*, como alumno crítico de Sócrates, describe el modo usado por Ciro II para «corromper» a los «pares» nobles (que eran los únicos que emprendían, como los hoplitas en Grecia, la lucha definitiva del cuerpo a cuerpo) permitiendo que todos los servidores «plebeyos» (en número de treinta plebeyos por un noble)[192] fueran igualmente guerreros de élite. De esta manera, democratizando o igualando a los miembros del ejército

tuvo más guerreros que los medos y posteriormente que los babilonios, pudiéndolos vencer. Organizó entonces, revolucionando las normas ancestrales, un nuevo sistema de méritos por participación en la guerra (no ya de nobleza hereditaria), cuyos premios tenían como único tribunal el juicio incontrolable de Ciro. Esto llevó, para Jenofonte, a la constitución despótica del Imperio persa[193] y a la democracia entre los griegos. Platón escribió en su *Politéia*:

Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando los pobres, victoriosos de sus contrarios, matan unos a otros, destierran a otros, y comparten igualitariamente (*'ísou*) con los que quedan el gobierno y las magistraturas, que en este régimen, además, suelen cubrirse por sorteo. Así es, en efecto, digo, cómo se establece la democracia, ya sea que se origine por las armas, ya por el miedo que obliga a los ricos a retirarse[194].

[26] En efecto, Platón (427-347 a.C.)[195] nunca tuvo aprecio por la democracia. En cualquier caso, sus tres obras cumbres, la *Politéia* —llamada frecuentemente en su raíz latina la *República*—, el diálogo el *Político*, y por último las *Leyes*, constituyen un momento culminante de la filosofía política ateniense. La *Politéia* es, ciertamente, la síntesis más apretada de la arquitectónica completa de la ontología platónica, que es una dialéctica-política. No es sólo una obra política, sino la totalidad de su visión filosófica, por lo que se puede afirmar que para Platón la *Politéia* es la «filosofía primera»[196], algo más que una «política». Por ello en esta obra, en primer lugar (327a-367e), se desarrollan tres[197] conceptos de «justicia» —en abstracto— a partir de una aproximación sobre el «dar a cada uno lo que le corresponde» (como un tratamiento de los principios más generales). En la segunda parte (367e-608c), y tras concluir que no puede haber «justicia» sin «ciudad justa», describe las «instituciones» de la ciudad perfecta que parte de una necesidad básica: «Pues bien —comencé yo— la ciudad se origina en mi opinión por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas»[198]. Pero lo que más necesita la ciudad es de aquellos que se ejercitan en la «vida contemplativa», porque alcanzan dialécticamente, gracias a la visión de la Idea, el Bien absoluto. La «política» —en su sentido vulgar— proporciona sólo la suficiencia de los bienes, pero sólo los filósofos pueden alcanzar la felicidad perfecta, que es el fin último de la *pólis*, lo que indica que ellos sobrepasan los objetivos de los ciudadanos vulgares. Por ello, los sabios-filósofos, «guardianes» de la justicia, deben ocuparse (en comunidad de bienes, de mujeres, con disciplina estricta y educación aún más férrea —creeríamos casi ver a un monje budista o maniqueo—) de las cosas divinas, y por turno, y como auténtico sacrificio o donación gratuita, gobernar la *pólis*:

Elevando los ojos del alma miren [los filósofos gobernantes] de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el Bien en sí, se servirán de él como paradigma (*paradeígmati*) por el resto de sus días, en que gobernarán cada

cual en su día, tanto a la *pólis* y a los particulares, como a sí mismos, y aunque se dediquen a la filosofía tendrán que cargar [...] con el peso de los asuntos políticos y gobernar unos tras otros por [el bien de] la *pólis*[199].

Las «instituciones» que constituyen la ciudad justa se encuentran entre el género de las cosas visibles, de la *dóxa*. Por ello la acción política perfecta es aquella que habiendo contemplado (*noein*) lo Divino, produce artísticamente un modelo de ciudad y la imita (*mimesis*) entrando de nuevo en la «caverna» de la pura apariencia.

En las *Leyes* trata ya más seriamente la constitución y las magistraturas, el modo de las elecciones, la educación de la juventud[200], es decir, niveles más concretos o empíricos de la política.

En cualquier caso Platón no alcanza todavía claridad sobre las formas de organización del Estado. Las divide en timocracia, oligarquía, democracia y tiranía, guardando para su Estado ideal una forma mixta de aristocracia de los sabios que, turnándose, se convierten en algo así como una monarquía virtuosa.

[27] Para Aristóteles (384-322 a.C.)[201] la filosofía práctica comprendía un solo discurso que se iniciaba con la *Ética a Nicómaco*, incluía la *Económica* y terminaba sin discontinuidad en la *Política*. No había algo así como una ética individual o abstracta, y después una política separada. Se trataba de un mismo tema, siempre político desde el inicio. En efecto, en los apuntes de clase de la *Ética* escribe:

Opinamos que la más dominante y arquitectónica [de todas las ciencias] con evidencia es la política (*politikè*). Ella determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde [...] La política se sirve de las demás ciencias prácticas [...] El fin que le es propio [es] el bien humano (*t'anthrópinon agathón*)[202].

Lo que hoy denominamos «ética» para Aristóteles eran las «costumbres», el *ethos* de un pueblo. Los temas que trata en esos apuntes de clase recolectados por sus discípulos son algo así como «meditaciones acerca del campo prático», y por ello los temas son políticos de comienzo a fin. Por ello escribe que ya «que este bien es el mismo para cada uno o para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad [...] A todo ello tiende nuestra indagación siendo de alguna manera política»[203]. Es decir, Aristóteles en la *Ética* toca algunos temas que son políticos. La política incluye —objeto de la *Ética a Nicómaco*— una descripción del bien del ciudadano (la *eudaimonía*), de su praxis en todos los momentos, de las virtudes (en especial de la justicia y la sabiduría práctica o *phrónesis*), de la amistad[204], etc., y esto porque «siendo la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta [...] el verdadero político (*alétheian politikòs*) parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna»[205].

Pero el último Aristóteles vuelve a la tesis profunda de la tradición de los nómadas jinetes de la Edad del Hierro, donde la vida contemplativa es superior a la vida política, y ésta sólo sirve como de auxiliar, como

secundaria, como para servir a las necesidades humanas, mera condición de la vida teórica:

La autosuficiencia [...] se encuentra sobre todo en la [vida] contemplativa (*theoretikèn*). Sin duda tanto el filósofo como el justo [político] necesitan de las cosas útiles para la vida [...] El justo necesita además de otros hombres para ejercitar en ellos y con ellos la justicia [...] El filósofo, aun a solas consigo mismo, es capaz de contemplar, y tanto más cuanto más sabio sea. Sería mejor para él sin duda tener colaboradores, pero en cualquier evento es el más autosuficiente de los hombres[206].

La vida más feliz se alcanza en el ocio (la *skholé* griega, el *otium* latino, la *Gelassenheit* de Heidegger), que los egipcios fueron los primeros en lograr:

Si por ende la autosnficiencia (*aútarkes*), el ocio (*skholastikòn*)[207], la ausencia de fatiga [...] y todo lo que se atribuye al ser humano bienaventurado (*macarío*) se encuentra en esta actividad [de la contemplación], resulta como conclusión que puede constituir la felicidad perfecta[208].

La política es entonces la más digna de las actividades humanas, pero la contemplación del «amante de la sabiduría» es «divina». Entre el taoísta, el monje budista, el vedanta o el maniqueo no hay diferencia. De todas maneras, aquel gran pensador empírico construyó la más estructurada política de todo el proceso civilizatorio que hemos denominado el «estadio III del sistema interregional» antiguo.

En el nivel de la política, aunque trató en sus obras de la etapa de Assos, la «mejor ciudad», rápidamente mostró que era imposible (*adúnaton*)[209] exponer de esa manera los modelos platónicos, y se dedicó en cambio a estudiar empíricamente la estructura de las «constituciones políticas» o los mejores regímenes (*politéias tês arístes*)[210] existentes, analizando de manera magistral las diversas instituciones políticas, siempre heterogéneas, porque «no puede hacerse una ciudad con elementos homogéneos (*homoíon*)»[211]. Estudia así tres constituciones (de la enorme colección de constituciones que había reunido): las de Esparta, Creta y Cartago[212].

En la «política definitiva»[213] tiene un propósito fundamental: encontrar la máxima estabilidad, permanencia, continuidad del orden político. El mal mayor en la política es el cambio social, la revolución: «La revolución (*stásis*) tiene en todos los lugares por causa la desigualdad (*ánison*), que no se da cuando los desiguales reciben lo correspondiente analógicamente»[214].

Todo el intento de su filosofía política es encontrar la forma de la constitución más segura, es decir, la más estable. De allí sus famosas seis formas de constituciones —que pasarán a la historia con variantes—: la monarquía, la aristocracia y la timocracia (descendente por su valor), y la democracia, la oligarquía y la tiranía (ascendente por su injusticia). Pero, al final, muestra que la mayoría de las constituciones de la Hélade fueron

formas mixtas («combinaciones de todos los modos mencionados»[215]), que continuamente pasaban de un tipo a otro por diversas causas que analiza largamente, dando pautas para una cierta lógica política. Éste fue el tema central de la indicada «política definitiva» (en el Liceo de Atenas).

Para Aristóteles, y en general para la filosofía conservadora de las ciudades, el cosmopolitismo alejandrino (desde el 336 a.C.) manifestaba la *hybris*, el caos, la corrupción de las costumbres, la desmesura (el haber cruzado el límite de lo aceptable), el haber pretendido dar la «humanidad» (el «ser humanos») a los «asiáticos», que junto a los «bárbaros» nunca habían sido considerados humanos por el Estagirita, para quien sólo eran humanos los «vivientes que por naturaleza habitaban la *pólis* [griega]»[216]. El cosmopolitismo helenista, como después el *imperium* romano como institución permanente, era un cambio sustantivo del sistema político clásico de la Hélade. Una monarquía imperial reemplazaba a los regímenes antiguos del *demos*: la comunidad democrática de la *pólis* perderá el ejercicio y la autonomía del poder político. Sin embargo, esa vida republicana con matices democráticos, o mixtos, sobrevivirá en numerosas ciudades más o menos independientes, a las que los imperios les respetarán una cierta autonomía en su organización política interna. En cualquier caso, las monarquías helenistas, seléucida en Mesopotamia (Seleukon, la primera capital, estaba cerca de la antigua Babilonia y de la futura Bagdad), ptolomaica en Egipto (con Alejandría por capital) y antigónida en Grecia, son ya parte de la historia política de los imperios y las monarquías y no de las pequeñas repúblicas. El epicureísmo, el estoicismo y los cínicos proliferarán como las éticas de esta época imperial, donde el ser humano aislado se retira de la ciudad para alcanzar la perfección inmediata en la pasividad de la contemplación (ya anunciada por el Aristóteles viejo), que nos recuerda las éticas taoísta, brahmánica o budista del *nirvana*, ahora de la *apátheia*, de la *ataraxía*, del sabio asceta que intenta la perfección de cada uno, indiferente ante la política del Imperio.

[28] El Estagirita, es ya sabido, quiso afirmar, contra la expansión de Alejandro hacia la *hybris* de Asia, la «ciudad-Estado» (la *pólis*) como la única totalidad política: «La *pólis* es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo (*tò ólon*) es anterior a la parte»[217]. Por otro lado, «ser humano es por naturaleza el viviente que habita en la ciudad (*politikón zôon*)» y por ello «quien por naturaleza, y no por azar, no vive en la ciudad [helénica] está por debajo o por encima de lo que es ser humano»[218]. Es decir, que no son seres humanos los miembros de «las naciones de lugares fríos, y particularmente las de Europa, llenas de brío pero deficientes en inteligencia [y] sin organización política (*apolíteuta*) [...]. Los asiáticos son inteligentes y hábiles, pero sin temple moral, por lo cual han estado en continua sujeción y servidumbre. La estirpe helénica, por su ubicación geográfica [...], es animosa e inteligente; y por esto no sólo se ha conservado libre, sino que ha llegado a la mejor organización política y puede incluso gobernar a todos los demás»[219]. El ser humano, la totalidad de la humanidad, el horizonte antropológico

llega hasta los muros de las ciudades helénicas; ni los bárbaros ni los orientales son hombres. La helenidad es el fundamento ontológico del mundo humano. Por ello los helenos tienen un «carácter definitorio de la constitución y de las leyes: el de adiestrar al pueblo para dominar (*despózosi*) a sus vecinos»[220]. Todo ello lleva a pensar a Aristóteles que «nuestros aristócratas [helenos] son bien nacidos no sólo entre nosotros, sino en todas partes (*pantajoú*)[221]; en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país»[222]. Por último, no se debe confundir la *pólis* con la mera «multitud indiscriminada (*tó tukhón plêthon*)», ya que hay en la *pólis* muchos esclavos, metecos y extranjeros, pero «únicamente los que son parte de la ciudad, o sea, los miembros propios»[223], son seres humanos; es decir, los varones libres helenos, y ni siquiera la mujer y el niño griegos. La dominación interna se enuncia cuando se dice: «hablemos en primer lugar del señor y el esclavo»[224]. Lo más tremendo de la descripción no es que «el esclavo es por naturaleza el que pertenece a otro»[225], sino que se llegue a decir que «es, pues, manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa»[226]. La debilidad de los argumentos que se usan manifiesta que se trata de una ideología encubridora, de un sofisma que justifica una opción previa adoptada.

El «bien común» de la totalidad política es el proyecto mismo de la *pólis*, el fin. Mientras que el «mal común» es la revolución, la subversión, el cambio[227]. Aristóteles, como conservador del orden vigente, quiere encontrar el régimen más duradero, y por ello propone «la democracia [porque] es más segura (*asfalestéra*) y menos expuesta a la revolución (*astasíastos*)»[228]. La totalidad política es natural, divina, eterna, helénica. Hegel fue un lector asiduo de Aristóteles. Había que aplicar la lógica del helenismo esclavista a la Modernidad colonialista.

Antes de terminar el estudio de la tradición helenística, querríamos ocuparnos en particular de los estoicos que tanta influencia tendrán en el pensamiento del empirismo inglés, y al que nos referiremos oportunamente[229]. Los exponentes de esta filosofía ético-cosmopolita fueron, entre otros, Zenón (336-264 a.C.), Crisipo (281-208), Posidonio (135-51 a.C.), Séneca (m. 65 d.C.) en el mundo romano, y Epicteto de Hierópolis (50-138 d.C.) en el mundo ptolomaico. Desde su fundador opinaron que el conocimiento del alma parte de «impresiones» (*túposis*)[230], que constituyen una percepción sensible. El alma no tiene ideas innatas, sino que las elabora a partir del «recuerdo» (*mnémne*) de las impresiones y del conocimiento «empírico» (*empeíria*) por «semejanza»[231]. Además existe la «razón» (*lógos*), que construye «ideas generales» (*koinaì énnoiai*). La «imaginación» (*fantasía, kataleptiké*) jugaba una función fundamental articulando las ideas y las impresiones. Su ontología materialista exclamaba: «Todo es parte de un Todo abismal, donde la Naturaleza es el cuerpo y el Dios es el alma»[232]. El universo tiene un principio activo (*poioûn*) y uno pasivo (*páskhon*). El pasivo es la materia desprovista de cualidad; el activo es la «Razón inmanente divina» en el universo, el Destino, el Lógos (*hó Lógos*), la Providencia (*Prónoia*)[233]. La

ética estoica influyó poderosamente en la Modernidad. El fin de la vida es la «felicidad» (*eudaimonía*), que consiste en vivir «según la naturaleza» (*homolgouménos tê fúsei zên*), que es lo mismo que vivir según la virtud, siendo «la virtud una disposición conforme a la razón». Para los estoicos la virtud suprema era la «prudencia» (*frónesis*), que permitía una vida en cumplimiento del deber (*tò kathêkon*), en el sentido del derecho y de la ley de la ciudad o el Imperio. No era, ciertamente, una política crítica ante la estructura de la sociedad romana, aunque al no aceptar ingenuamente la esclavitud se rebelaba contra el fundamento del sistema militar y económico vigente.

Su ética, la más influyente, enseña (contra un cierto racionalismo extremo) que el ser humano se mueve por las pasiones: el placer (*hedoné*), la tristeza (*lúpe*), el deseo (*epithumía*), el temor (*fóbos*)[234]. Hay que saber moderar y dominar las pasiones, hasta alcanzar la soberanía venciendo la «esclavitud» de las pasiones. Epicteto enseñaba también que el ser humano debe ordenar sus «deseos según la recta razón». Marco Aurelio, por su parte, pensaba que cada uno recibía «un *daímon* de Zeus que es la razón de cada uno»[235].

El ser humano es naturalmente social, desea vivir en sociedad según un orden que sea acorde con la razón. El monismo estoico exigía integrar el «instinto de conservación»[236] y el «amor a sí» (*oikeíosis*)[237], porque el individuo debe integrarse en una familia, en la amistad, en los otros miembros de la ciudad, y finalmente en toda la humanidad (desde lo más próximo a lo más lejano). Panteno propuso la «simpatía» como un principio cosmopolita, que reina unificando a la ciudad y al universo, como la «armonía universal», como la actividad divina omnipresente[238].

En fin, el estoicismo propone una ética del auto-control racional derivado de la negación de sí, del dominio sobre las pasiones que esclavizan al ser humano a lo perecedero, lo que Séneca despreciaba y que debía ser considerado *sub specie aeternitatis* —que suena tan spinozista.

Sería interesante plantear la pregunta acerca de la causa de la influencia estoica en la Modernidad mercantil e industrial holandesa y anglosajona. El cosmopolitismo de unos (los antiguos) se articulaba perfectamente con la globalidad de un mercado mundial industrial que exigía una cierta disciplina en relación a la naturaleza (explotabilidad industriosa) y a la política (ascetismo de las pasiones contra el consumo desmesurado, para permitir la acumulación creciente del capital, por medio de la virtud del ahorro, que Nietzsche no sin razón llamará por su nombre: avaricia).

6. *De la* res publica *romana al* imperium

[29] La ciudad de Roma hará historia debido a una articulación especial entre su organización política, la estructura de su ejército y el sistema esclavista de la producción económico-mercantil. Desde el 753 a.C., bajo el poder del rey, se estructuraba la representación de las tribus por sus ancianos (*patres gentium*), que constituían así un órgano colegial de gobierno: el *senatus* (de anciano: *senes*), instancia oligárquica, controlada

por la comunidad sacerdotal en el origen. Su última referencia era la primitiva organización militar de las legiones (tres contingentes de mil guerreros con armamento pesado, como el de los hoplitas griegos: los Tities, Ramnes y Luceres) que constituían la *comitia curata*. Con la caída de Tarquino, el último rey, en el 510 a.C., se produce una separación en la representación: *a*) por una parte, el senado toma el poder supremo (hasta el 49 a.C.), constituido por las magistraturas (los cónsules, los pretores, los censores, los curiales y los cuestores), apoyados en el poder de los comicios curiales (la *comitia curata* antigua, pero ahora con tres tribus y treinta curias), los comicios de los tribunos (con cuatro estados y 17 circunscripciones), los comicios de las centurias (con cinco clases y 193 centurias: 18 de caballería, 80 de infantería pesada y 90 de ligera), y *b*), en segundo lugar, ocupando una institucionalidad separada, pero siempre en pugna, la asamblea de la *plebs* (*concilium plebis*, que no era todo el pueblo romano, sino solamente los *lumpen*) con sus tribunos. Toda la lucha política (que hoy denominaríamos la estrategia para la transformación del Estado gracias al reconocimiento del poder, ahora compartido con los «plebeyos»[239], con el pueblo de los pobres, los marginales o extranjeros) hasta el Imperio[240] se llevó a cabo entre los órganos tradicionales (*a*) y la «plebe» (*b*), para alcanzar la ciudadanía romana[241] y la defensa de sus intereses gracias a instituciones representativas (entre ellos los tribunos). En efecto, del 509 al 300 a.C. los plebeyos se rebelarán cíclicamente[242]. Está claro que aun los plebeyos usufructuaban el trabajo de los esclavos, que se rebelan en una parte del Imperio con Espartaco (73-71 a.C.) y que fueron brutalmente reprimidos.

El sistema político romano, por consiguiente, se apoyaba en una fuerte organización militarista[243], porque a los enemigos de fuera (en primer lugar, todos los pueblos itálicos) y de dentro (en parte los plebeyos, pero mucho más los esclavos) sólo podía respondérseles con una violenta organización ofensiva. En primer lugar, había que «cazar» esclavos en otros pueblos, artimaña permanente hasta su caída. En segundo lugar, había que lograr el control sobre el territorio itálico (por ello todo comienza contra Albalonga o los etruscos, los samnitas, a quienes les robaban hasta a sus mujeres[244] —del 343 al 290 a.C.— o Pirrón de Epiro —que hegemonizaba el sur de Italia, siendo ya una guerra internacional—). En el 265 a.C. Roma domina Italia meridional. En tercer lugar, la expansión fuera de Italia, con el enfrentamiento contra Cartago (264-146 a.C.), que termina con la dominación fenicia sobre Sicilia y posteriormente con la provincia africana, permitiendo la presencia de Roma como potencia mediterránea[245], cuyo horizonte geopolítico denominará el *Mare Nostrum*. Sin embargo, Roma perderá las provincias orientales del Imperio helenístico; fijándose así las fronteras culturales definitivas hasta el presente (a excepción de una corta presencia del Heracles bizantino) por el dominio sobre esas regiones orientales del Imperio, primero de los partos (ocupando desde Mesopotamia hasta Persia y Bactriana), de los persas sasánidas después y, por último, de los musulmanes.

Cuando en el 49 a.C. Julio César cruza el Rubicón —y tal como ya lo hemos visto en el sistema griego con el Imperio alejandrino o, como veremos, en el de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial, y muy especialmente desde 1989— la República romana se transforma lentamente en el *Imperium*. Es una transformación política radical, y de la mayor importancia para la mal llamada Edad Media. Si Montesquieu habla del «despotismo» oriental, Roma cayó entonces en la Edad del «despotismo».

[30] Un griego en la capital del Imperio, como H. Arendt[246] en los Estados Unidos, hará la apología del sistema mixto romano. En efecto, Polibio (205-123 a.C.), en el libro VI de sus *Historias*, muestra que Roma debe su éxito a haber creado un régimen mixto de constitución[247]. Con un optimismo político a toda prueba —ya que atribuye el triunfo romano al tipo de constitución— ofrece una visión histórica mundial de la evolución de las estructuras políticas. El primer sistema es el monárquico, el segundo el aristócrata y el tercero el «demócrata» (que denomina *politía*)[248]. A estas tres estructuras constitucionales se le oponen los modos defectivos: la tiranía, la oligarquía y la oclocracia[249]. La diferencia entre los regímenes políticos adecuados y los inadecuados se basa en ciertos criterios: *a*) unos cuentan con consenso, los otros se basan en la fuerza y el terror; *b*) unos se fundan en la ley, los otros en la arbitrariedad. Se trata, por tanto, de sistemas de legitimación, a lo que cabe agregar que todos pretendían contar con la voluntad afirmativa de los dioses —cuestión que trataremos en el próximo parágrafo, y que pasa desapercibido a muchos filósofos políticos contemporáneos—. Un especialista cita este famoso texto:

> El primero que se forma por un proceso espontáneo y natural es el gobierno de uno solo, y de él deriva, por una preparación y una enmienda, el reino. Pero se deteriora y cae en un mal que le es congénito, me refiero a la tiranía, de cuya disolución nace la aristocracia. Cuando ésta, por su naturaleza, vira hacia la oligarquía, si la plebe se indigna por las injusticias de sus jefes, nace la *politía*. A su vez, la soberbia y el desprecio de las leyes desembocan, con el tiempo, en la oclocracia[250].

Para Polibio, consiguientemente, la potencia del Estado romano era debida a su sistema mixto de constitución, pero, por una evolución natural, el ciclo debería repetirse. Él vivió en el siglo II a.C. —por lo que no pudo predecir el Imperio—, pero ¿cómo hubiera juzgado la corrupción del sistema mixto y el nacimiento de una monarquía absoluta, despótica e imperial?

Cicerón vivió esta transformación fundamental. Siendo un miembro de la oligarquía, defendió al senado, porque opinaba que la monarquía era el mejor sistema separadamente, si bien juzgaba que el sistema mixto era superior, por lo que se opuso al Imperio de Julio César: «A mi parecer de las tres primeras formas es preferible la monarquía, pero es superior a ella la compuesta equilibradamente por las tres formas mejores de constitución»[251].

Sin embargo, y es un tema fundamental, la filosofía romana, siendo una actividad no propia del *ethos* de este pueblo guerrero y partidario de un «Estado de derecho» (un poco como Habermas, que espera más del uso legal y monopólico de la fuerza por parte del Estado que de la moralidad), se inclinó por el cultivo casi exclusivo de las éticas (como los confucianos chinos) y no de las ontologías (como los griegos, taoístas, budistas y vedantas hindúes), pero concibiendo estas éticas como terapéutica de la subjetividad individual que busca la *beatitudo* (la *eudaimonía* griega o la felicidad bienaventurada de los sabios contemplativos, como en la Menfis egipcia en su *skholé* u *otium* sagrado; es la *vita contemplativa*) abandonando la práctica de la vida política (la *vita activa* de los romanos o de H. Arendt). Tanto los escépticos (cuyo «escapismo» político era casi absoluto) como los epicúreos o estoicos (éstos de manera mucho más sutilmente compleja[252]) tienen una visión instrumental de la vida política (como al fin Platón y Aristóteles). Los estoicos, sin embargo, comienzan a redefinir un cierto horizonte que permitirá una transformación sustancial de la política cosmopolita, universal:

> En gran medida, la política estoica se estructura sobre ideas, no acerca de lo incompleto del ser humano, sino sobre la dignidad humana y el autogobierno. Tal inclinación, en particular si se articula con el universalismo estoico respecto del potencial de la virtud, brinda la oportunidad a esa escuela de hacer una gran contribución en las cuestiones de los derechos humanos y de la libertad humana[253].

[31] Cicerón (106-43 a.C.), como político profesional, defenderá más que otros la importancia de la vida política ante la corrupción de las instituciones romanas en el advenimiento del despotismo del Imperio. Alumno de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón[254], lector en griego de Platón y Aristóteles, viajó a Grecia (79-77 a.C.) para estudiar con Fedro y Zenón en Atenas y con Posidonio en Rodas. Fue gran retórico (81-49 a.C.), que conocía las reglas prácticas de la pragmática; expulsado de la cosa pública por César, lo que le obligaba a cambiar de domicilio por razones de seguridad, será al fin asesinado por los sicarios de César Augusto en el 43 a.C. Su cabeza y manos fueron expuestas sádicamente en el Foro (¡el despotismo se construye sobre el terror!), y Fulvia (esposa de Antonio, que fue fustigado por Cicerón en las *Filípicas*) le perforó la lengua en señal de repudio. Quiso introducir la filosofía en Roma, y a ello se dedicó febrilmente en sus últimos años (49-43 a.C.). En la *República* (escrita entre el 54-51 a.C.) muestra que si la vida perfecta exige virtud, y dado que «la virtud depende enteramente de su ejercicio; y su ejercicio más noble es el gobierno de la cosa pública»[255], la vida política es superior a la vida contemplativa. En el diálogo *El sueño de Escipión* defiende la superioridad de la vida filosófica[256], que pareciera más digna en sí. Pero Cicerón muestra que la vida política es superior y por ello merece recompensa divina después de la muerte; pero, en esta vida, la vida que «une estas dos artes»[257] (la política y la contemplación) es la vida mejor. Como los escépticos, Cicerón afirma la imposibilidad del conocimiento

absoluto o perfecto; conoce por tanto los límites de la política aunque defiende la honestidad como principio universal. Sabe también que de la «disposición de los magistrados» (la forma de la constitución) depende la acción política, por ello —en sus enfrentamientos con Julio César, nunca abiertamente— defiende la forma mixta (como Polibio) y no el Imperio (que en realidad es visto como tiranía).

El cosmopolitismo ético es propio de un Imperio poderoso pero raído por una cierta ilegitimidad en su última fundamentación. Los dioses comienzan a estar cada vez más lejanos y ser más numerosos (como los de las naciones coloniales «apilados» en el Panteón); el Imperio se hace desmesuradamente extenso; la vida de cada ciudadano es dejada a su propia iniciativa; las éticas de salvación pululan y el *ethos* del Imperio ha entrado en crisis. En el 476 d.C. cae el último emperador latino. La vida del Imperio emigra hacia el este, primeramente a Constantinopla, que irrumpirá en Occidente como «renacimiento» griego en Italia. El Imperio latino-germánico (la futura Europa todavía en gestación) seguirá un largo sendero periférico durante 1.300 años; senda secundaria, nunca hegemónica en la historia de la política mundial, hasta la instalación de su mundo colonial y la eclosión de la Revolución industrial en el siglo XVIII.

§ 4. LA REBELIÓN DE LAS VÍCTIMAS Y LA LENTA INVENCIÓN DEL ESTADO SECULAR

[32] La política moderna no nacerá de un día para otro. Necesitará de la fermentación de quince siglos, plenos de experiencias intersubjetivas y políticas radicalmente innovadoras, que por lo general las historias de la filosofía políticas ignoran debido a un ingenuo reduccionismo jacobino metodológico que sería ya tiempo de superar.

Al comienzo del siglo IV d.C., como ya hemos indicado, encontramos a los Chin occidentales en China; en el 320 d.C. reinarán ya los Gupta en la India; en ese momento se produce la expansión del budismo desde el actual Afganistán hasta China y Japón; en el Imperio persa sasánida Sapor II sube al trono en el 309 d.C.; y Diocleciano impera en Roma hasta el 305 d.C. Poco después todo cambia. Un nuevo escenario de fuerzas políticas innovadoras recorrerá lo que hemos denominado el «estadio III del sistema-interregional» asiático-afro-mediterráneo[258]. La época clásica de este estadio III histórico-mundial debe situarse en el siglo XIII d.C., cuando se produzca la nueva coexistencia de grandes imperios de reproducción más desarrollada de la vida, con un nuevo tipo de consensualidad de las masas y las élites monárquicas u oligárquicas. Nada mejor que la obra de Janet Abu-Lughod sobre el «sistema antiguo» anterior a la hegemonía europea[259]. La expansión de los mongoles en el «techo del mundo» (la tundra helada desde Mongolia hasta la futura Rusia) permitió establecer una conexión del norte de China con la India, los califatos musulmanes, el Imperio bizantino y la Europa latino-germánica. Esta culminación clásica del III estadio histórico llevó más de diez siglos de maduración para situar sus límites espaciales desde Mindanao en las Filipinas, por el oriente, hasta Marruecos o el *Finis Terrae* atlántico por el occidente, Portugal; desde la tundra helada de Rusia, en el norte, hasta la estepa al sur del desierto del Sahara africano.

Las transformaciones producirán una revolución en la concepción y experiencia de la subjetividad política: «libre», en tanto no-esclavo del mundo antiguo (estadio II del sistema interregional), el sujeto se «pone» como indeterminación del arbitrio, con libertad subjetiva y responsabilidad auto-referente; la intersubjetividad pública y privada descubre una nueva concepción y experiencia de la vida comunitaria mediante una solidaridad desconocida hasta ese momento; experiencia de una secularización de las estructuras políticas y, no sin fundamental importancia, la localización de la utopía no ya como trascendencia uránica (verticalidad del reino «separado» de las ideas neoplatónicas) sino como futuro, como reino mesiánico. Esta apertura al futuro define la situación política fáctica, vigente, positiva, que como el «reino de Caín» (la «ciudad terrestre» de Agustín, que no es ya la ciudad empírica de Platón) se abre a la exterioridad de un «reino de Abel» (la «ciudad celeste» apocalíptica, idea regulativa de transformación utópica). La Alteridad del oprimido,

de las víctimas, del pobre, la viuda y el huérfano, del extranjero, del excluido del *demos* o del *forum*, de la carnalidad plena de necesidades (del comer, beber, vestirse, habitar...), clama desde su Exterioridad: ¡más allá de la fraternidad estoica nace la solidaridad con el Otro! El enemigo es trascendido (el clamor nietzscheano es ahora posible: «¡Oh enemigos, no hay enemigos!, grita el loco viviente que soy yo»[260]). Se trata de las condiciones ontológicas y ético-políticas para que Dante, Maquiavelo o la política «moderna» sean posibles, pero para que también sea posible la crítica de la positividad política de la Modernidad, que es lo que, en última instancia, hoy nos importa.

1. *Descubrimiento de la intersubjetividad crítica desde la Alteridad. La diáspora judía y la secta cristiana entre las víctimas del Imperio romano*

[33] Es difícil revivir situaciones originarias, quitándoles el polvo de lo «ya sabido hasta la redundancia». Es difícil ver con nuevos ojos la revolución política del judaísmo y de su heterodoxia cristiano-mesiánica prístina en el Imperio romano. En el *pathos* naciente se toca la originalidad creadora.

La concepción política crítica de la tradición semita y cristiana bajo la dominación helénica y romana es por lo general mal interpretada, dada la confusión entre cristianismo y Cristiandad[261]. El cristianismo es una religión crítico-mesiánica, de clara significación político-profética desde los pobres y esclavos del Imperio romano. La Cristiandad, por el contrario, inaugurada principalmente por Constantino en el Imperio oriental, bizantino, desde el siglo IV, subordina confusamente la religión cristiana a las estructuras político-económicas, a la cnltura mediterránea helenístico-romana: la Cristiandad es una cultura que tiene un componente religioso-cultural cristiano. La Cristiandad, a medias secularizada, todavía pervive en el siglo XXI en la pretensión de muchos que desean incluir una declaración cristiano-cultural en la Constitución europea, o en la «cruzada» de George W. Bush ante el mundo islámico. Claramente se expresará en Th. Hobbes, como veremos más adelante.

Dada esta confusión, la filosofía política parte en el presente del prejuicio jacobino que descarta las narrativas o los relatos míticos (por ser religiosos), al no distinguir entre «interpretar» o efectuar una hermenéutica de dichas narrativas *a*) desde una pretensión racional de verdad (filosófica), o *b*) desde la pretensión confesional de validez que dichas narrativas pueden tener en una comunidad religiosa histórica. Los mitos de Osiris o de Adam (como el de Prometeo)[262], que son relatos o narrativas mítico-religiosas (como la *Teogonía* de Hesíodo) no suprimen su importancia racional y cultural como objeto de una hermenéutica filosófica. El filósofo analiza hermenéuticamente la narrativa mítica sin asumirla subjetivamente con pretensión confesional de verdad (como puede hacerlo el creyente de una comunidad que acepta el texto como «revelado»), sino que el filósofo lo asume como un hecho histórico que ha tenido un

efecto performativo fácticamente observable; es decir, analiza la narrativa desde su pretensión de validez racional. Que los egipcios «aceptaran» intersubjetivamente el contenido del mito de Osiris, y que actuaran cotidiana, existencial e intersubjetivamente ante un «juicio final» que se realizaría en la gran sala de Ma'at, significa que el mito tuvo efectos performativos en la historia empírica, desde su pretensión mítica de verdad no puesta en duda por los egipcios, lo que produjo también efectos políticos que el filósofo puede interpretar como objeto de su análisis hermenéutico. Lo mismo puede decirse de un libro como el de Jeremías, del *Apocalipsis* de Juan, del *Evangelio* de Lucas, o de la *Carta a los romanos*, hoy tenida en cuenta por J. Lacan, S. Žižek, A. Badiou, G. Agamben y otros. Estos últimos textos han sido descartados por la hermenéutica filosófica, castrando una historia todavía ocultada de la política.

De hecho, hubo dentro de los imperios antes referidos (chino, indostánicos, persas, helenísticos o romano) sucesivas rebeliones sociales y políticas. Las rebeliones semitas (los movimientos mesiánicos del judaísmo, del cristianismo primitivo y de las primeras experiencias del islam) produjeron una profunda acción transformadora dentro del antiguo orden político esclavista del estadio II interregional estudiado, redefiniendo la intersubjetividad, subvirtiendo desde las víctimas aquellos sistemas del ejercicio del poder, creando nuevas instituciones, produciendo nuevo derecho, cambiando los principios normativos implícitos.

El fundador del cristianismo, Jeshúa de Nazareth, que emerge en el horizonte semita (hablando el arameo, dialecto cananeo), dentro del Imperio romano, en su región oriental bajo control helenista, como un israelita crítico, fija su diferencia dentro de la más antigua tradición de su pueblo judío (al que perteneció en la estricta observancia de la «ley», y de la que nunca intentó separarse). Al superar Jeshúa el estrecho nacionalismo de algunas sectas judías, se abre al amplio horizonte de un universalismo que producirá inesperadas consecuencias. Por una parte, enseña a sus discípulos a evitar todo odio contra pretendidos «enemigos»[263] desde una esperanza mesiánica universal[264], pero al mismo tiempo mina la pretensión teocrática del mesianismo político davídico de ciertos grupos de su pueblo[265] y abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel[266], incluyendo a todas las naciones (*ethnê*), a los *goim* (así denominan los judíos a los no-judíos, a los «paganos»), en su nueva alianza intersubjetiva. Es un «reino»[267] escatológico universal; un postulado ético-político.

Pero aún más importante para una política *crítica* es la construcción de *una categoría estrictamente racional* de extrema originalidad en la historia de la filosofía política, la meta-categoría de la *exterioridad política*, de la Alteridad ética, que, siendo de origen judío[268], adquiere en las enseñanzas de Jeshúa una centralidad originante central, y que se instala como núcleo de todo un conjunto de culturas (las «cristiandades»).

[34] Como filósofo, efectuando una hermenéutica política, tomaré como ejemplo la narrativa o relato ético-racional[269] ideada por aquel maestro (ciertamente un intelectual orgánico) semita ante la pregunta

«¿Quién es mi prójimo?»[270], que podría traducirse mejor por «¿Quién es el que vive la experiencia del *cara-a-cara*[271]?», o todavía «¿Quién establece la experiencia de *proximidad*[272]?». Ante esa pregunta, aquel sutil conocedor metódico de categorías críticas ético-racionales le contesta desarrollando una narrativa, construyendo una «historia» (*story*), un relato socio-político. Por un camino «bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos». La situación hermenéutica parte primeramente del «sistema establecido», la «Totalidad» (el sistema judío político, el camino) y una víctima («lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos»). La víctima del asalto estaba «fuera» del camino, del orden, del sistema, en la «exterioridad» de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido crítico, que no existe en el mito de la caverna de Platón[273], aquel *rabí* (maestro metódico en la retórica crítica) hace pasar primero por el camino a lo más prestigioso del orden social y político de Israel: «bajaba un sacerdote». Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio «escriba» (jurista) que lo interpela: «al verlo, dio un rodeo y pasó de largo». La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba le impidió abrirse a la exterioridad socio-política de la víctima[274]. Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zaratustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, la más venerada por la élite jerosolimitana: «lo mismo hizo un levita». Es decir, los sabios, los mejores, los más venerados del sistema no pudieron asumir la responsabilidad por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les impedía dar un paso «fuera» de él; fuera de la ley. El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera Modernidad, un *lumpen* en el capitalismo, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: «al verlo, tuvo solidaridad[275], se acercó a él y le vendó las heridas». Estos textos no han sido asumidos por la filosofía política contemporánea, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política hasta este momento, imposibles para la comprensión de todas las políticas de los pueblos de la Edad del Hierro, llamados anteriormente «indoeuropeos» —en especial la griega y romana.

El concepto de *plesíos* (el cercano o próximo, prójimo) o de *plesiázo* (aproximarse o hacerse próximo) en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del «cara-a-cara» (*panim el panim*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, cara-a-cara, beso-a-beso[276], cuando se «revela» desde el sufrimiento de la víctima[277], en cuanto interpela a la responsabilidad política por el Otro y exige la superación del horizonte de la Totalidad («salirse del camino» establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia[278] estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apátheia*), sino simple y directamente la terapia público-política desde el

Otro («le vendó las heridas echándole aceite y vino») en la que le va la vida al que se arriesga al jugársela por el Otro.

[35] Las categorías fundacionales de una política crítica son, entonces, dos: *a*) el orden establecido («de este mundo»: *ek toútou toù kósmon*), la Totalidad, como el presupuesto que ha de ser deconstruido; y *b*) la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo («yo no pertenezco a este mundo»: *oúk eimì ek toû kósmou toúton*)[279]: la Exterioridad. La «ley» estructura el orden establecido («este orden» o «mundo») y es necesaria. Pero cuando la «ley» mata es necesario no cumplirla. Abraham debía sacrificar a su hijo Isaac —como mandaba la «ley» de los semitas, y que se cumplía estrictamente en Tiro o Cartago[280]—, pero él mismo buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una tradición judía en la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la «ley», Jeshúa acusa:

> Si fuerais hijos de Abraham os portaríais como él. En cambio, estáis tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham[281] [...] Yo no estoy loco[282] [...] ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano?[283].

La ley da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la Exterioridad (probando por su mera existencia socio-política la injusticia de «este mundo», el orden establecido), desde el «orden que no es de este mundo» (siendo histórico, realmente posible, más justo: el «reino de los cielos», que Marx intuyó *parcialmente* con su «reino de la libertad», y Kant con su «comunidad ética»[284]), está más allá de la ley que mata.

En efecto, Jeshúa murió joven en una cruz (la silla eléctrica de los romanos) en la siguiente situación estrictamente política:

> Hemos comprobado que éste anda rebelando al pueblo[285], oponiéndose a que paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey [...] Está sublevando todo el país judío, empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí [...] Aquel día se hicieron amigos Herodes [el colaboracionista colonial] y Pilatos [el soldado imperial], que antes se llevaban muy mal[286].

Es interesante observar que todas las circunstancias, las acusaciones, la sentencia, las negociaciones son políticas. Jeshúa es acusado de ser crítico hacia el orden vigente (tanto en la periférica y colonial Palestina como con respecto al Imperio) en favor de un «pueblo de la tierra» (*ham 'aharetz*), pueblo de pobres y oprimidos. Pero esa práctica *crítica* por parte de Jeshúa era coherente con sus enseñanzas. Había expresado: «¡Dichosos vosotros, los pobres!» y «¡Ay de vosotros, los ricos [...], los satisfechos [...], los que ahora reís [...] porque vais a lamentaros y a llorar!»[287]. Es decir, para la tradición de las castas el que no cumplía con el «orden» (que era sagrado) debía ser castigado con la exclusión: el paria,

el último, el «intocable» (porque mancha). Jeshúa, en cambio, invierte la regla, y ética y políticamente expresa la lógica de toda política crítica: el orden político vigente que excluye al débil, el orden económico que produce una víctima, un pobre, es perverso. El criterio crítico («dichoso») es la víctima, el pobre, el intocable; es el «bendito», el otro como lo «sagrado», el «justo». Se ha subvertido el sentido ético-político de toda la sabiduría griega, romana, de los jinetes de la Edad del Hierro (los mal llamados «indoeuropeos») del estadio II del sistema interregional. En el «¡He hecho justicia con la viuda, el huérfano y el pobre!» (o el extranjero) de los antiguos códigos jurídicos mesopotámicos se había expresado lo mismo (originado en el estadio I regional), pero ahora con mayor claridad y desarrollo (inaugurando históricamente el estadio III interregional).

[36] La muerte de Jeshúa es muy diferente a la de Sócrates. Los dos mueren ante sus discípulos. Uno, Sócrates, feliz por abandonar las limitaciones que su cuerpo imponía a su alma divina e inmortal, que regresaba con los dioses. Había cumplido con las leyes patrias aunque se le acusara injustamente. El otro, Jeshúa, con temor ante la muerte real («sudando sangre»), esperando la incierta resurrección (inaugurada míticamente treinta siglos antes por Osiris), por haberse opuesto a la ley, al orden político (del Imperio) y religioso (ante el templo, sus élites y sus soldados), es condenado a un horrible tormento público, entre ladrones. Para Jeshúa el criterio último no es la ley sino la vida humana. Si la ley mata no debe cumplirse; si la ley da la vida es necesario obedecerla:

> Pues os digo que aquí hay algo más que el templo. Si comprendierais lo que significa *justicia quiero y no sacrificios* no condenaríais a los que no tienen culpa. El dueño del sábado [la Ley, «este mundo», el «orden»] es el ser humano[288].

Por ello, Franz Hinkelammert escribe que Jeshúa «constituye un sujeto rebelde que entiende su rebelión como una necesaria extensión de la propia ley mosaica. Jeshúa, se ve en todos los evangelios, es este sujeto rebelde que pide a todos los seres humanos seguirle. No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores [de Occidente], aun en el caso en que la revolución devore al sujeto rebelde que estaba en su inicio. Subyace incluso al propio cristianismo después de llegar al poder [en la Cristiandad], pese a que también éste lo devoró en el curso de la historia»[289]. El Anti-Cristo de Nietzsche tiene una pálida semejanza crítica con el Jeshúa histórico. Las descripciones frecuentes del cristianismo (aun las de Rosenzweig o Lévinas) no consideran la posición crítica de Jeshúa, sino la posición fosilizada de la Cristiandad posterior.

A la comunidad primitiva de los seguidores del «Ungido» (*meshiakh*, en griego *khristós*) se la denominó en la capital de los seleucidas, Antioquía, *khristianoi*. Estos «ungidos», pobres, perseguidos, constituyeron comunidades, al comienzo hasta con «comunidad de bienes» (el llamado «socialismo primitivo», que, como veremos, se continuará con los mon-

jes cenobitas), en las casernas de esclavos (tan numerosas en el Imperio romano, como describe Max Weber), en los cementerios o catacumbas (porque allí no actuaba el ejército romano por respeto a los ancestros), entre los desplazados, inmigrantes, extranjeros, víctimas de la dominación helenístico-romana. De Galilea pasan a Jerusalén[290] —en la misma capital judía, perseguidos por algunos miembros de la élite—, y de allí a Samaría, a Antioquía, Éfeso, Corinto, Atenas, Alejandría y por último a Roma. Como un reguero de pólvora aquellos militantes de la primera hora exclamaban con Taciano en su *Discurso contra los griegos*:

Entre nosotros, empero, no se da la ambición de gloria y por eso no seguimos la multiplicidad de dogmas (*dógmatos*) [...] Todos los que desean filosofar (*philosopheîn*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan, porque pensamos que la fuerza de la inteligencia puede darse en todos[291], aunque sean débiles de cuerpo [...] Ahora bien, todo esto os lo expongo, no porque lo haya yo sabido de otros, ya que he recorrido muchas tierras y profesado como maestro vuestras propias doctrinas y he podido examinar muchas artes e ideas y, por fin, viviendo en Roma, pude analizar detenidamente la variedad de estatuas por vosotros allí exportadas. No trato yo, como suelen hacer otros, de confirmar mis doctrinas con ajenas opiniones, sino que sólo quiero escribir aquello que yo, personalmente, he comprendido. Por ello, dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses y a los desconcertados dogmas de vuestra filosofía (*dógmasin asynartétois*), me adherí finalmente a nuestra filosofía bárbara (*katá barbárous philosophôn*)[292].

[37] Puede apreciarse en el texto la crítica de los desplazados (las víctimas) contra la «altanería» de los ciudadanos del Imperio, y contra la «frialdad» escolástica decadente de los filósofos helénicos. La nueva comunidad tenía un *élan* juvenil crítico incontenible. El proyecto de la primitiva comunidad no era constituir un Estado político, sino una «comunidad ética» crítica del Imperio romano (y de todos los imperios anteriores [y posteriores]). Era una «teología política» —anticipación de la de Hobbes, Spinoza o Schmitt—, pero crítica. A los esclavos y víctimas se le presentaba un horizonte de esperanza (como bien lo descubre Ernsr Bloch) política, desde la Exterioridad del «orden establecido»:

¡Cayó, cayó la gran Babilonia![293]. Se ha convertido en morada de demonios, en refugio de todo espíritu corrupto, en refugio de aves impuras y repugnantes [...] Pueblo mío, salid[294] de ella para que no sea que os hagáis cómplices de sus injusticias y víctimas de sus plagas [...] En proporción a su ostentación y a su lujo dadle tormento y duelo [...] Llorarán y se lamentarán por ella [Roma] los reyes de la tierra que con ella fornicaron y se dieron al lujo [...][295].

Es fácil imaginar el impacto que estos textos producían en la conciencia de millones de víctimas del Imperio romano. Hay una crítica también económico-política:

¡Ay, ay de la gran ciudad, de Babilonia, la ciudad poderosa! [...] También los comerciantes de la tierra llorarán y se lamentarán por ella, porque su cargamento

ya no lo compra nadie; el cargamento de oro y plata, pedrería y perlas; de lino, púrpura, seda y escarlata, toda la madera de sándalo, los objetos de marfil y de maderas preciosas, de bronce, hierro y mármol; la canela, el clavo y las especias, perfumes, incienso, vino y aceite, flor de harina y trigo, ganado mayor y menor, caballos, carros, esclavos y siervos[296].

Pareciera que está describiendo la bolsa de Nueva York y Londres. ¡Es la ventaja del relato simbólico por sus posibles relecturas en diversos tiempos, pero racionalmente preciso en el uso de sus categorías! Se trata de una revolución teórica de la comprensión de la política, sin intención de ejercer el poder del Estado, sino más bien de abrir las condiciones de posibilidad de la acción crítica de los excluidos y víctimas (víctimas que son el efecto negativo no intencional del sistema político de dominación), instaurando así un espacio de esperanza, de reconstrucción de la subjetividad humillada del esclavo, dando posibilidad al surgimiento de la solidaridad de la «comunidad crítica» de los que luchan por el reconocimiento de sus derechos.

Invisible a los ojos de todas las historias de las filosofías políticas actuales se ha producido *la mayor revolución en la concepción de la política*, ya que de hecho fueron siempre las víctimas excluidas el motor de las transformaciones políticas necesarias. Ahora contaban, al menos, con el apoyo de una comunidad ética (llámese si se quiere «religiosa»), que, gracias a la experiencia de la «diáspora» judía en el Imperio[297] y al mismo derecho romano (bizantino o latino), orquestarán una institucionalización organizativa sin paralelo en la historia universal (las «iglesias» cristianas bizantina, copta, armenia, latina, etc.). Organizadas fuertemente las «iglesias», el Estado (el Imperio romano en primer lugar) no podrá ya arrogarse ser el intermediario entre los seres humanos y los dioses. El César Augusto era también el Romano Pontífice[298].

[38] Paradójicamente serán las iglesias cristianas las que «inventen» el Estado secularizado. La poca «institucionalidad» del confucianismo, del taoísmo, las religiones hindúes, el budismo, y aun del islam, impidieron la *secularización* del Estado en sus respectivas culturas. Lo cual no quiere decir que el cristianismo, orientando desde dentro la creación de nuevas culturas, las cristiandades, no cayera en repetidas contradicciones consigo mismo, constituyendo cuasi-teocracias[299] que nuevamente sacralizaban las monarquías. Pero el solo hecho de la existencia de las iglesias cristianas impedía la sacralización definitiva del Estado (aun del Estado pretendidamente cristiano). Por ello Marx, situándose dentro de la más antigua tradición judeo-cristiana, escribió (sin que pudiera ser interpretado en el sentido que le estoy dando, tanto por marxistas como por anti-marxistas cristianos):

La *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano[300] ha pasado a ser una confesión oficial[301] [...] Vosotros queréis un *Estado cristiano* [...] Queréis que la religión ampare a lo terrenal [...] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno [...][302]. ¿Acaso no ha sido *el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado*[303]? Leed la obra de

san Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia[304] y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano* [...][305].

Es evidente que Hobbes no se enteró de estas certeras posiciones de Marx —no sólo por vivir antes, sino por fundamentar teológicamente a la Cristiandad anglicana— cuando habla de un «Estado cristiano»[306] (siendo uno de los tantos ejemplos de la des-secularización o re-sacralización del Estado absoluto moderno[307]).

2. *La «conexión bizantina»: la recaída en la sacralización contradictoria de las cristiandades orientales*

[39] Las comunidades cristianas se extendieron por todo el Imperio. Surgieron en un horizonte judío, profundamente fermentado por un mesianismo muy plural, entre cuyos grupos debe situarse el denominado «judeo-cristiano»[308]. Jeshúa habló en lengua aramea (semita). Sus discípulos se expresaron en griego para poder predicar en el mundo helenista. Había una tradición filosófica judía[309], pero los cristianos toman una posición mucho más clara que el judaísmo enfrentándose al Imperio:

¿Por qué tenéis empeño, oh griegos, en que como en una lucha de pugilato choquen contra nosotros las leyes del Estado? [...] El emperador mandó que se le paguen tributos y estoy dispuesto a pagarlos; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva, y reconozco mi servidumbre [...] Si se me manda negar a Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré primero[310].

Como puede observarse, se exige que el Estado no pueda determinar su vida religiosa; es decir, seculariza el Estado —así como la teoría de la creación seculariza el cosmos, porque no puede ser divino lo que «ha sido creado»[311]—, lo que le priva de legitimación y de fines religiosos. Pero su función deconstructiva va más allá. Se trata de un enfrentamiento entre visiones del mundo, entre *ethos* diversos:

Mas ahora considero oportuno demostraros que nuestra filosofía (*philosophían*) es más antigua que las instituciones griegas. Los límites son Moisés y Homero. Y pues uno y otro son antiquísimos, uno el más viejo de los poetas e historiadores; el otro, autor de toda la sabiduría bárbara[312].

Para Taciano Moisés era más antiguo. Con ello la «comunidad cristiana» afirmaba su autonomía crítica dentro del Imperio. Como los cristianos se oponían a los dioses, que eran como los valores legitimadores del Imperio, se les acusaba políticamente —y se los perseguía y se les condenaba a muerte— por ser «ateos». A lo que Atenágoras, en su *Legación en favor de los cristianos*, replicaba que los cristianos «tienen tradiciones propias» como todos los pueblos, pero no pueden caer en ingenuidades como los griegos y romanos que opinan que «los dioses nacen»[313], operan como humanos y hasta mueren. Todo el sistema político romano se legitimaba en su unidad mediante la adoración del emperador como un

dios. No adorarlo era un crimen político. La comunidad crítica afrontó el martirio, pero deconstruyó durante tres siglos los fundamentos legitimantes religiosos del Imperio.

Cuando en el 324 Constantino es coronado único emperador, apoyado ya en la presencia multitudinaria de los cristianos en Oriente, en Grecia, en el Egipto copto y alejandrino, en Anatolia (la región más poblada del Imperio) y en la Antioquía seléucida, el cristianismo, de perseguido, de comunidad ética crítica, se tornará lentamente en el fundamento de una nueva legitimidad sagrada del Estado. Pareciera que el Estado siempre necesita de un fundamento «absoluto», en tanto no descubra la soberanía del pueblo, fundamento histórico y siempre inestable (para los dogmáticos) de legitimación. Las iglesias cristianas negociarán, traicionando su inspiración originaria, con las monarquías o Estados la posibilidad de su colaboración en ese proceso legitimador. De haber sido una comunidad crítica se transformarán contradictoriamente en el nuevo «*fundamento* del Estado» (como expresará en coherencia con su lógica política de la Cristiandad germana Hegel, y correctamente criticará Marx según la tradición cristiana primitiva[314]), y por ello, e inevitablemente, en la fuerza del consenso del bloque histórico en el poder, legitimando ahora la opresión de las nuevas víctimas del Imperio «cristiano», que con Teodosio (379-375 d.C.) queda definitivamente estructurado.

La organización política del Imperio bizantino tiene especial interés porque es el eslabón histórico que une el origen del cristianismo, el Imperio romano latino y helenista, el mundo musulmán, la cristiandad latino-germánica con el Renacimiento italiano —«renacimiento» de los estudios clásicos griegos gracias a la presencia en Italia de los exiliados bizantinos, expulsados por la toma de Constantinopla por los turcos en pleno *Quattrocento*—. Paradójicamente Janet Abu-Lughod[315] no expone nada sobre el Imperio bizantino. Lo mismo acontece con todas las historias de la filosofía política hoy en uso, incluyendo la de Leo Strauss o Sheldon Wolin[316].

[40] El emperador romano Constantino «dedica» la ciudad de Constantinopla el 11 de mayo del 330 d.C. como nueva y única capital del Imperio. Los obispos de la antigua ciudad de Bizancio (cuyo origen griego se remonta al 658 a.C. como colonia de Megara) son ahora instituidos por el mismo emperador. Los Césares pronunciaban la fórmula siguiente al investir de poder al nuevo patriarca: «La Santa Trinidad, que me ha dado el *imperium*, te confiere el patriarcado de la Nueva Roma». De esta manera Alejandro (obispo de Bizancio y Constantinopla del 314 al 337 d.C.[317]) será el primer obispo de la Cristiandad bizantina. La institución eclesial ha negociado su situación preferencial a cambio de dar al Imperio la legitimación divina. Se trata de un cesaro-papismo fuertemente organizado; mantendrá a la Iglesia bajo su hegemonía, traicionando ésta la propuesta política de Jeshúa de Nazareth.

Sin embargo, surgirá una extraña institución no propia de la tradición judeo-cristiana: el monaquismo cristiano copto-bizantino. Dicha

institución se hallaba vinculada a Egipto (a la antigua comunidad de sabios, desde la fundación de Menfis, con unos 3.300 años de existencia), y está presente en el maniqueísmo (cuyos monjes[318] pululaban en los desiertos egipcios «luchando contra los deseos del cuerpo, origen del mal»[319]) y hasta en el budismo (los monjes budistas que mendigaban comida para los miembros de la comunidad, la *sangha*, en una civilización altamente urbanizada desde el siglo VI a.C. en la India). Estas comunidades de ascetas cristianos se opondrán a la Cristiandad establecida, criticarán la legitimación del Estado, y su perpetua rebeldía significará un resto crítico creativo, solidario con los pobres del Imperio. Al mismo tiempo, el texto del mensaje de Jeshúa de Nazareth era leído y releído en los templos cristianos. El mensaje producía la «conversión» de numerosos miembros de las iglesias. Nació así en el cristianismo una corriente crítica, que con pretensión política de justicia se opuso a la legitimación de las cristiandades, como el mismo Maquiavelo lo hará notar en su momento respecto a franciscanos y dominicos mendicantes.

Tomemos un ejemplo de la relectura de un texto que tendrá muchas consecuencias (hasta en las Reducciones jesuíticas en los siglos XVII y XVIII en América Latina, donde se inspirará el socialismo utópico europeo del mismo siglo, y de cuya tradición se originará el socialismo, como observó explícitamente Engels en numerosas ocasiones). Se lee que los primeros cristianos en Jerusalén tuvieron un tipo especial de vida:

> Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad (*koinonía*), en el partir el pan y en las plegarias [...] Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común (*ápanta koiná*); vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad (*khreían*) de cada uno[320].

Es posible que sea uno de los textos que hayan promovido más transformaciones en la historia de la cultura bizantina y latino-germánica (la futura Europa) sin comparación con ningún otro[321]. Ya en el siglo siglo I se expresaba así la *Didajé*:

> No dejarás de ayudar al pobre; tendrás todo en común con tu hermano y no dirás *Esto es mío*, porque si en la inmortalidad todo será común, cuánto más con respecto a los bienes mortales[322].

Tertuliano predicará en Cartago que «todo es común entre nosotros, salvo las mujeres»[323]. Basilio relata que cuando era joven, en medio de la ya inicial corrupción de la Cristiandad bizantina, aconteció que:

> Yo leí el Evangelio y descubrí que para llegar a la perfección era necesario vender mis bienes, entregarlos a aquellos hermanos que son pobres, liberarme de todas las ocupaciones [...] Y después intenté encontrarme con hermanos con los que pudiéramos juntos cruzar el profundo mar de la vida[324].

Tiempo después predicaba a los cristianos bizantinos:

Pertenece a los que tienen hambre el pan que guardas, a los desnudos el manto que conservas en los cofres, al descalzo los zapatos que se pudren en la despensa, al pobre el dinero que atesoras. Cometes tanta injusticia como personas hay a quienes deberías ayudar[325].

[41] Así nacían dentro de la civilización orientada por el cristianismo comunidades cristianas críticas del colaboracionismo político de la institución eclesial con el Imperio. Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla[326] (398-404), en perpetua confrontación con el emperador, expulsado varias veces de su sede, predicaba:

¿No es acaso un mal poseer los bienes del Señor, gozar solos los bienes comunes? ¿No es la Tierra del Señor con todo lo que está en ella, como dice un Salmo? Si nuestras posesiones pertenecen a nuestro Señor, ¿no son ellas de nuestros coservidores? Todos los bienes del Señor son comunes [...] Comunes son también las posesiones imperiales: las ciudades, las plazas, las aceras pertenecen a todos: todos tenemos los mismos títulos[327].

En las grandes ciudades helenísticas nacieron numerosas escuelas de pensadores críticos del Estado imperial que iniciaron el largo proceso de construir una síntesis semito-cristiana que asume elementos del neoplatonismo[328]. En la Alejandría post-ptolemaica intelectuales como Clemente (145-215) y Orígenes (185-253)[329] enseñaron y escribieron en Cesarea de Palestina (donde enseñó Eusebio, 265-340). En Cesarea de Capadocia fueron miembros de esta escuela Basilio (330-379), que estudió en Atenas y Constantinopla, el gran Gregorio de Nacianzo (329-389), Gregorio de Nisa (333-395). En Siria se contó con Juan Crisóstomo (344-407), que estudió en Antioquía y después pasó a Constantinopla. Al final del siglo V, probablemente, aparece la obra *De los nombres de Dios*[330] del Pseudo-Dionisio, quizá un monje sirio, que propone una síntesis semito-neoplatónica y cristiana comparable a la síntesis indoeuropea de las *Enéadas* de Plotino, a la latina lograda en la *Summa* de Tomás de Aquino o a la *Lógica* moderna de Hegel.

Dos aspectos fundamentales influenciarán la futura filosofía política: la profundización del problema de la libertad subjetiva y la radical reflexividad responsable de la subjetividad concebida como *prósopon* (la *persona* de los latinos, el *ra* de los egipcios, la persona singular). Ambos conceptos no se encuentran en el pensamiento clásico helénico-romano. La cuestión de la libertad, la autonomía, la atribución de los actos al sujeto, será la respuesta construida teóricamente en la cultura bizantina en torno al debate contra los gnósticos y maniqueos, en referencia a la cuestión del mal ético[331]. Sería impensable el concepto moderno de «libertad» sin la creatividad y maduración que se producirá a partir del siglo III, incluyendo en esto a todo el pensamiento cristiano bizantino, al musulmán posterior y al latino occidental, hasta las discusiones en pleno siglo XVI hispano entre la escuela dominica y jesuita: piénsese en Luis Molina y Francisco Suárez, para entroncar ya sin discontinuidad con Wolff o Kant. La libertad y la singularidad personal son el horizonte on-

tológico, ético e histórico (diacrónico lineal) que hará posible la política moderna —además de los otros aspectos ya anotados más arriba.

[42] En efecto, los gnósticos (contra los que se levanta Ireneo de Lyon, del 130 al 202 d.C.) atribuían el «mal» a los Eones (esferas del ser semejante a las de los neoplatónicos, inspiradas en las cosmogonías egipcias[332]) que se iban manifestando sucesivamente en la historia. El primer Eón era el Padre de bondad; el *Lógos* era uno de ellos; el último Eón era el Demiurgo que creó el universo, y era eternamente perverso. El mal, consiguientemente, tenía procedencia divina; se encuentra en el cuerpo creado, en la materia. Por su parte, los maniqueos opinaban que el mal era ya un co-principio originario del cosmos, y el deseo sexual uno de sus efectos. Los cristianos unánimemente responderán, siguiendo las conclusiones racionales del *mito adámico* (enfrentamiento de dos libertades creadas, no divinas: la de Adán y la de la serpiente), que sólo el ser humano es el origen del mal por ser libre (*eleútheron*) y autónomo (*autexoúsion*[333]). Metodio de Olimpia escribe:

> Sostengo que el primer ser humano fue creado autónomo, es decir, libre, y por ello la sucesión de su descendencia ha heredado la misma libertad (*eleuthería*) [...] Habiendo el creador decidido honrar al ser humano y hacerle conocer bienes superiores, le dio la facultad de obrar lo que le place y lo exhorta a dirigirse hacia lo mejor[334].

El mal se encuentra en el mal uso de su arbitrio. El efecto del acto es de su responsabilidad, merece premio o exige castigo. Se abre así todo un horizonte político que culminará en el concepto intersubjetivo de razón discursiva y autonomía de la voluntad libre (imposible en el pensamiento helenístico y romano, incluyendo a estoicos o epicúreos).

Esa referencia última subjetiva del ser libre se fue elaborando en torno a disputas alejadas aparentemente de la antropología. La escuela de Alejandría proponía que el «Verbo» (el Thot egipcio, la *Dabar* hebrea, traducida al griego como el *Lógos*) se «hizo carne» y por ello tenía una sola substancia (*hypóstasis*) divina. La escuela de Antioquia, más semita, proponía que Jeshúa tenía dos «naturalezas» (*physis*): la humana y la divina. Poco a poco se fue madurando un nuevo concepto filosófico inexistente teóricamente con anterioridad: la noción de la subjetividad individual radicalmente personal: *prósopon* (el *paním* hebreo, el «rostro» de cada cual). El concilio de Constantinopla del 448 diferencia entre «dos naturalezas» y «una persona». Filosóficamente, lo de menos es la definición cristológica (sobre la que volverá creativamente Feuerbach dando origen a la posición «atea» de Marx[335]), lo importante es la noción de «persona» que en la Modernidad alcanzará el desarrollo de «individualidad» desgajada de una significación comunitaria feudal. El pensador latino-cristiano Anicius Manlius Boetius (480-524), estudiante en Atenas y de rancia familia romana, tratará el tema de manera clásica en *De persona*[336], proponiendo como definición (ciertamente defectuosa) la famosa *persona est naturae rationalis individua substantia*[337]. La

filosofía política contará desde ahora con la noción de los sujetos participantes de una comunidad política, libres, autónomos, que además pueden ser pobres excluidos, como el tirado junto del camino del «*midrash* del samaritano».

[43] Lo cierto es que el Imperio bizantino resistió hasta el 1453 los ataques de los turcos[338], musulmanes, permitiendo a la Europa latino-germana no convertirse en parte del mundo islámico. Su organización política, cultural y económica será hegemónica en el Mediterráneo oriental, y aun en el occidental (si se tiene en cuenta que Génova fue también una avanzadilla de la política bizantina). Su universidad[339] será el ejemplo que imitará Bolonia (la primera universidad latino-medieval), su organización municipal de «parroquias» permitirá la posterior institucionalidad de la política en las ciudades (incluyendo los «seis barrios» de Venecia), instituyendo un muy sofisticado sistema tributario, la estructura del derecho desde Teodosio (379-395) y Justiniano (527-565) con su famoso *Código*, el *Digesto* y las *Instituciones* (que serán el fundamento de todo el derecho musulmán, latino-germánico, eslavo). El arte bizantino estará igualmente en la base de todo el arte musulmán (las mezquitas imitan a las basílicas constantinopolitanas), latino-germánico (el gótico con sus estilizadas figuras es una imitación bizantina) y eslavo (Moscú y su Kremlin serán estrictamente bizantinos).

El máximo esplendor político se alcanzó algo antes de comenzar la fulminante ocupación musulmana. Heraclio (610-641) y su dinastía (hasta el 717) logran recuperar Mesopotamia venciendo a los persas sasánidas, pero desmilitarizan la región, preparando así el camino a la «guerra santa» islámica. Si se considera que el budismo por su parte había también «pacificado» los actuales Afganistán, Pakistán, el norte de la India, Bangladesh e Indonesia, puede entenderse la velocidad de la expansión musulmana. El mundo político bizantino y budista y el norte del África latinizado dejarán paso a la civilización semito-musulmana, herencia primera y notable del mundo griego, helenístico, iránico y bizantino. Mientras Bizancio proseguía su milenario proceso cultural y la Europa latino-germánica transitaba por el espacio aislado, secundario y periférico del feudalismo, el mundo musulmán será la gran cultura clásica perfectamente conectada con todas las otras culturas del estadio III del sistema interregional (desde China e Indostán, incluyendo a Bizancio y el mundo eslavo). La visión eurocéntrica de la historia de la política debe ser definitivamente superada en una visión realmente global de la filosofía política.

Todo cambiará cuando en el año 643 los árabes tomen Alejandría, quemando la famosa biblioteca con buena parte de la sabiduría helenística.

3. *El mundo latino-cristiano del Imperio romano occidental*

[44] El Imperio latino romano, donde se situaba la ciudad de Roma, lo propiamente «Occidente» (la futura «Europa»), no tenía tanta pobla-

ción, cultura o riqueza como el «Oriente» helenista, dominado militar y económicamente (pero no valorativamente) por el Imperio romano. El mundo mediterráneo latino fue siempre productiva y mercantilmente pobre, con poca densidad y complejidad cultural. El camino de la «Europa» latino-germánica será oscuro y lento, el de su «Edad Media» después de la invasión musulmana (que, como ya hemos dicho, no vale como categoría de periodización para ninguna otra cultura en el estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo).

El fundamento teórico de la Cristiandad latino-germánica lo creó el filósofo retórico de cultura romana, que será obispo púnico-africano, Agustín de Hipona (354-430), no lejos de la antigua Cartago. Su figura será el puente entre dos épocas y culturas: el decadente Imperio romano latino-occidental (al que fulmina con devastadoras críticas) y la naciente Europa latino-germana. Él mismo será testigo de la llegada de los germanos, de los vándalos, que destruirán una vez más las ciudades púnicas, ahora cristianizadas. En su obra más original, *De civitate Dei*, propone las categorías originarias de una política crítica: *a*) en primer lugar, la categoría de Toralidad, del orden político positivo establecido, vigente, dominante (la «ciudad terrena», «de Caín»), y *b*) en segundo lugar, la categoría de Exterioridad, el ámbito de las víctimas, de la Alteridad que interpela, críticamente, como futuro (la «ciudad celeste», utópica, trascendental en el tiempo, «de Abel»). Su obra constituye un capítulo originario de la «teología política» latino-germánica, que tendrá continuadores modernos tales como Hobbes, Spinoza o Schmitt. Así escribe críticamente Agustín ante el Estado imperial de su tiempo:

Escipión cuando impedía la construcción de teatros intuía que la prosperidad fácilmente podía corromperlos y pervertirlos, quería que no os vieseis libres del miedo de los enemigos. Pues no tenía él por dichosa a aquella república que mantenía las murallas en pie y las buenas costumbres por el suelo. Mas en vosotros mucho más pudo el embeleso de los impíos demonios que la previsión de los hombres sensatos. De aquí procede que los males que padecéis los imputáis a los tiempos cristianos (*christianis temporibus*) [...] Viciados por la prosperidad, la adversidad no puede corregiros[340].

Al igual que Cicerón, toma a la primitiva Roma como ejemplo y contradicción de la Roma decadente, pero tiene una novedad propia de la tradición semita. Esta crítica despiadada se funda en la oposición dialéctica de dos «ciudades», de dos categorías políticas: una, la positividad del orden dominador (la Totalidad), represora y por ello decadente; otra, la idea regulativa de una utopía posible (la Exterioridad) que mueve a la emancipación:

He dividido al género humano (*generis humani*) en dos grupos: [...] El primer hijo de los dos primeros padres del género humano fue Caín, que pertenece a la ciudad humana (*hominum civitatem*), y el segundo, Abel, que forma parte de la ciudad de Dios (*civitatem Dei*) [...] Cuando las dos ciudades emprendieron su curso evolutivo [...] nació primero el ciudadano de este mundo (*prior est natus*

civis huius saeculi), y luego el peregrino en el mundo (*posterior peregrinus in saeculo*) [....] La escritura dice que Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó. Porque la ciudad de los santos (*sanctorum civitas*) tiene un origen trascendental (*superna*), y aunque engendra ciudadanos en este mundo, en ellos peregrina [la ciudad de Dios] hasta que llegue el tiempo de su reinado[341].

Se trata de dos categorías políticas explícitas: *a*) el orden político dado en su estado final (cuando la totalización de la Totalidad se torna represora: Babel) y *b*) la comunidad crítica de los excluidos, los oprimidos, las víctimas que siempre se encuentran en el ámbito no institucionalizado de la Alteridad política. Esta Exterioridad juega un papel fundamental en la creatividad política.

[45] Lo cierto es que esta distinción radical será rápidamente privada de su carácter crítico. La Cristiandad medieval latino-germánica (sea el Sacro Imperio romano germánico entre los francos del norte o el Estado Pontificio en Italia) se autointerpretará, en clave de teología política musulmana, como la «ciudad de Dios», calificando al islam de «ciudad terrena». La trascendentalidad de la categoría crítica había sido invertida. El cristianismo crítico políticamente ante todo Estado se había tornado en el fundamento del Estado (cristiano) mismo: el cristianismo se había transformado en la Cristiandad.

Pero Agustín es, además, el crítico del sistema político-cultural romano, desde la más antigua tradición semita (del estadio I de los sistemas regionales) a la que pertenece, y que, paradójicamente, fundará posteriormente las pretensiones eurocéntricas (del estadio IV, al que pertenece la Modernidad). Agustín parte no de Homero o Rómulo, sino de Abraham, para decentrar la narrativa romana etnocéntrica, pero con la diferencia, con respecto a los musulmanes posteriores, de ser romano por nacimiento y educación filosófica:

Abraham nació, bajo el reinado de Nino, entre los caldeos. Pero la historia de los griegos nos es mucho más conocida que la de los asirios[342], y por los griegos pasaron a los latinos y a los romanos, *los que han pretendido* historiar los orígenes del pueblo romano desde la más remota antigüedad, me creo en la obligación de recordar a los reyes asirios. Así aparecerá cómo Babilonia camina su jornada, como una primera Roma. Codeándose con la ciudad de Dios, peregrina en este mundo[343].

Ya en Babilonia (la «ciudad terrena») se le oponía la alteridad crítica (la «ciudad de Dios»), lo que muestra que es una categoría universal (y no sólo aplicable a Roma), histórico-mundial:

Llamo Asia no a la región que es una provincia del Asia Mayor, sino a la llamada Asia Universal[344], que es [...] una de las tres grandes partes del mundo, que serían Asia, Europa y África [...] Por ello dividido el mundo en dos partes, Oriente y Occidente, Asia queda en una y Europa y África[345] en la otra. [...] En Asia predominaba el poder de la ciudad impía [...] Babilonia [...] Y llevaba cuarenta y tres años en el mando [el rey babilónico] cuando nació Abraham más o menos en el

año mil doscientos[346] antes de la fundación de Roma, que es como la Babilonia de Occidente[347].

El argumento es claro: Agustín se sitúa en una «tradición», en un *locus enuntiationis* crítico, externo al Imperio romano, más antiguo, y de todas maneras siempre crítico —porque se criticó igualmente a Babilonia—. Su visión política crítica es histórico-mundial:

La sociedad de los mortales (*societas mortalium*), extendida por la tierra y en los más diversos lugares, ligada por la comunión de una misma naturaleza, se divide con frecuencia contra sí misma, y la parte que domina oprime (*praevalet opprimit*) a la otra. [...] La parte vencida se rinde a la vencedora, prefiriendo la dominación[348] [...] En casi todas las naciones la naturaleza grita con voz fuerte que los vencidos prefieran sufrir el yugo de los vencedores a ser aniquilados en los últimos furores de la guerra[349].

Agustín agrega, en el mismo texto, que así como «la utilidad y la codicia terrenas han dividido la sociedad (sociedad que con una palabra universal[350] llamamos ciudad de este mundo [*civitatem mundi huius*])», de la misma manera han dividido a los «pueblos, unos como señores y otros como súbditos (*regnis praediti, regnantibus subditi*)». Asiria en el Oriente y Roma en el Occidente son así los ejemplos de la «ciudad de Caín», y tanto en Babilonia («el pueblo de Israel cautivo en Babilonia»[351]) como en Roma (el pueblo cristiano perseguido al que Agustín defiende de la acusación de ser la ruina del Imperio) el pueblo de Abel permaneció como Alteridad crítica, como la «Jerusalén celeste»[352]. Nace así una categoría política universal crítica que recaerá continuamente en la sustantivación fixista de la confusión de la Alteridad de la comunidad crítica, emancipadora, liberadora (de las víctimas) con la sociedad dominante: la sociedad feudal europea será la «ciudad de Dios» —debiendo ser inevitablemente, según la lógica de Agustín, la «ciudad terrena».

Agustín hablaba de «Europa», pero su Europa que miraba al Mediterráneo desde el sur era la parte latina del ya milenario mundo romano. El hispano Isidoro de Sevilla será todavía parte de este mundo romano-latino, cristiano, mediterráneo. La «Europa» posterior será algo completamente diferente; será la «Europa» latino-germánica continental, la del Sacro Imperio romano de Carlomagno. Un fenómeno mayor vendrá a producir un «corte» crucial en la historia. La expansión del mundo islámico (que toma Alejandría en el 643) en Egipto, en lo que se llamará el Magreb (y no ya la región púnico-cristiana del norte de África) y en la península Ibérica (desde finales del siglo VII y comienzo del VIII), encerrará a la Europa latino-germánica en un horizonte geopolítico *periférico* y *dependiente* del mundo islámico[353]; mundo aislado y feudal. Se desarrollará así el síndrome de la Edad oscura, del Medievo, situación y época histórica específicamente europea. ¡No hubo ningún otro mundo medieval en la historia mundial![354].

4. *La política en el sistema mercantil clásico islámico*

[46] Como ya hemos dicho, la civilización musulmana nunca tuvo una Edad Media[355], ni una Edad oscura, ni feudalismo. La Edad Media europea fue para el islam su Edad clásica, su Modernidad. Nació como una civilización mercantil, urbana, de grandes proyecciones geopolíticas (contra el provincianismo del feudalismo agrario europeo) que llegó a unir, dos siglos antes de la invasión europea de América, el océano Pacífico con el Atlántico (desde la isla de Mindanao, en las Filipinas, hasta Marruecos).

La experiencia y la teoría política islámica son de la mayor importancia. Surgieron casi instantáneamente como una concepción musulmana de la política, *como heredera de la visión bizantina de la existencia* (que incluye como propia la tradición política del mundo griego clásico, del helenismo y aun del derecho latino del Imperio occidental romano), porque la islámica es una religión esencialmente política (en ello estriba su fuerza y su debilidad). Siempre tuvo al mundo bizantino, del que se nutría, como su antagonista, desde la ocupación de Alejandría (de cristianismo copto-helenístico) en el 643, hasta que logró vencerlo en 1453. Escribe Samir Amin:

> Para comprender [el mundo islámico] deberemos situar al mundo árabe en su ambiente real: el de una zona de paso, de placa giratoria, entre las grandes zonas de civilización del Mundo Antiguo[356]. Esta zona semiárida separa tres zonas de civilización de vocación agraria: Europa, África negra y Asia monzónica. Así, pues, ha cumplido siempre funciones comerciales [...] Las formaciones sociales sobre cuya base se construyeron sus civilizaciones fueron siempre formaciones comerciales. Entendemos por mercantiles que el excedente que alimentaba sus ciudades importantes no provenía generalmente de la exploración del mundo rural, sino de los beneficios del comercio lejano [...] de los excedentes extraídos por las clases dirigentes de las demás civilizaciones a su campesinado[357].

Su historia determina el *ethos* político particular de este pueblo. Nacido en el desierto, espacio de la hospitalidad semita por excelencia (apertura al «cara-a-cara» solidario del perdido en la inmensidad de las dunas mortales) y seguidor del «profeta» que fue expulsado de La Meca en el 622 por la crítica contra los ricos comerciantes que mercadeaban entre el golfo Pérsico y el mar Rojo, y que no distribuían sus riquezas entre los pobres de sus clanes respectivos. Mahomed ocupa La Meca el 17 del Ramadán del 623. El 8 de junio del 632 muere reuniendo a numerosas tribus. Abu-Bakr, el «sucesor» (*Khalifa*), comprueba la debilidad militar de sus vecinos. Omar (634-644) ocupa Bostra (634), Yarmuk (636), Jerusalén (637), Persia (642) y Alejandría (643). La dinastía omeya (661-750) toma por capital a Damasco; la dinastía abasí (750-1258) funda Bagdad (no lejos de la antigua Babilonia y de Seleucia, capital del Imperio helenístico oriental) y ocupa el «centro» durante quinientos años (tantos como la Modernidad europea hasta el presente), hasta que es sepultada por la expansión mongola y turca. Abd-ar-Rahman se refu-

gia en la península Ibérica, donde los musulmanes se hicieron presentes desde el 711 d.C., fundando el califato de Córdoba, ciudad que llegó a tener 500.000 habitantes, y por donde (en especial por la Escuela de los Traductores de Toledo, fundada por un obispo cristiano entre 1125 al 1150) llegará la filosofía, la matemática, la astronomía y la ciencia griega e islámica a la Europa latino-germánica del siglo XIII, aislada en estos y en tantos otros aspectos de la «alta cultura» de su época durante varios siglos.

[47] El primer conflicto teórico en el interior de la originaria cultura islámica fue de naturaleza política —aunque de implicaciones éticas—, en torno a las escuelas de pensadores de Basora y Bagdad. El califa se apoyaba en la «predestinación» del omnipotente poder divino para legitimar el ejercicio de su poder, fundado en los argumentos del maestro de Basora Hasan al-Basri[358]. Un grupo de pensadores se opuso a tal predestinación en nombre de la «voluntad libre», que evita colocar a Dios como causa del mal —en la más antigua tradición semita—, oponiéndose igualmente a los zoroástricos y maniqueos; eran los mutazilíes. En el 743 fueron ejecutados algunos de estos pensadores por el califa —como había acontecido algo más de novecientos años antes en China ante otros críticos por otros motivos políticos—. La filosofía nacía así íntimamente ligada a la lucha política islámica.

Pero los mutazilíes fueron lentamente aceptados; desarrollaron argumentos sobre la unicidad de Dios (contra los cristianos), la creación del mundo (contra los griegos), usando la razón con alta precisión lógica. Surgió así el *Kalám*, una teología racionalizada, que argumenta con razones inspiradas tanto en la lógica de Aristóteles (que llegaba a los musulmanes por traductores cristianos) como en el texto «revelado», el *Corán*. Otra tradición, denominada *hadith*, critica el uso de la razón e invoca exclusivamente el texto revelado. Comienza una lucha hermenéutica —que siempre tendrá motivaciones políticas, hasta el presente siglo XXI— dentro de la *hulama* (la «comunidad de letrados» islámicos, que nunca constituirán institucionalmente una iglesia, pero que tendrán hasta nuestro tiempo gran influencia política en las naciones islámicas, como hoy en Irán o Argelia). La hermenéutica como lucha política es comprensible, ya que era esencial saber si el califa era la única fuente de interpretación del *Corán*, en especial de las derivaciones jurídicas del mismo, o podía igualmente la *hulama* ser una de las fuentes de interpretación. Como en el islam la ley era coránica (es decir, político-religiosa) la cuestión de la interpretación y aplicación de la ley será siempre un problema disputado político-religioso.

A los dos grupos indicados de pensadores (mutazilíes y *hadith*) hay que agregarles los *sufi* o místicos ascetas y, un cuarto grupo, los cultores de la filosofía griega (la *falsafa*). Los teólogos mutazilíes usaban con soltura la argumentación lógica, como hemos indicado más arriba. Puede considerarse a al-Kindi y a al-Razi, ligados a la escuela filosófica de Atenas y por tanto a Proclo, los primeros en acoger con gratitud y seriedad el aporte de la filosofía helénica que conocieron directamente por las

traducciones del griego efectuadas por cristianos dentro del islam. Este conocimiento filosófico les permitía usar la argumentación en la hermenéutica del *Corán*. También tuvieron conocimientos de matemática, de astronomía, de física, de medicina o de música, practicadas en el más alto nivel de su tiempo en la «Casa de la Sabiduría» (nombre árabe de la universidad en el sentido estricto de la tradición latino-germánica medieval) de Bagdad:

En la primera generación de la Casa de la Sabiduría enseñó al-Khwarizmi [quien] acuñó el término *al-jabr*, traducido por los europeos como álgebra, y le heredó su nombre al algoritmo [...]. Thabit ibn Qurra desarrolló versiones de cálculo integral, trigonometría esférica, así como geometría analítica no euclidiana y astronomía ptolemaica reformada[359].

Esta «universidad», un verdadero MIT de la época, entrará posteriormente en crisis, pero siempre seguirá siendo Bagdad un centro de investigaciones relevante, sólo superado por China y Europa en el comienzo del siglo XVII, es decir, setecientos años después:

Los más innovadores eran científicos: a mediados del siglo XIII, Nasir al-Din al-Tusi, uno de los más grandes astrónomos del islam, eliminó algunas excentricidades planetarias de Ptolomeo y anunció el sistema de Copérnico[360].

En nuestro tema debe considerarse a Abu Nasr al-Farabi (*ca.* 870-950) —en Occidente llamado Al-Farabi— el primer gran filósofo político islámico. En primer lugar, justificó la utilidad y necesidad de la filosofía —no evidente por sí para el creyente musulmán—. Y esto fue posible por haber recibido la tal *falsafa* directamente de una comunidad procedente de la Alejandría de los siglos V y VI d.C., que pasó a Antioquía, y de allí a Harrán, después a Irán, y que terminó instalándose en Bagdad[361]. Al-Farabi tuvo por maestro a Youhanna Ibn-Haylan, un sacerdote cristiano. Recibió así clases sobre los *Analíticos posteriores* de Aristóteles por primera vez en la cultura islámica. Viajó a las fronteras del Imperio bizantino, a Egipto y otros lugares del *Dar-al-Islam*. En su obra *Del nacimiento de la filosofía* recuerda muchos de estos acontecimientos.

[48] Es de importancia resaltar que al-Farabi, y esto pasa desapercibido hasta a sus mejores comentaristas, es el primero que piensa filosóficamente (incluyendo una teología política a la manera de Spinoza, Hobbes o Schmitt) la concepción islámica de la existencia, que es una concepción política. En general, el pensamiento semita originario es político, y lo es esencialmente el islámico[362], y ha tenido gran influencia en la filosofía política moderna, a través de una cadena de autores, entre los que debe ser incluido Marsilio de Padua, como veremos. Temas tales como el estado de naturaleza, la ley natural, el contrato, y por ello la constitución de una comunidad contractual, la ley positiva, el problema de su legislación, su interpretación o aplicación, la virtud política o el destino, la providencia o la libertad humana, etc., son cuestiones abordadas por la filosofía política musulmana, o por al-Farabi en nuestro caso.

En efecto, para el musulmán el ser humano es intrínsecamente perverso, al igual que toda organización política no-islámica que está sumida en la ignorancia; toda esa humanidad «externa» está en la «Casa de la guerra» (*Dar-al-Harb*), la de los infieles, a los que se debe hacer la guerra. Fuera del islam no hay ley natural sino caos, barbarie, irracionalidad, lucha, guerra (*homo homini lupus*). El profeta Mahomed actualiza[363] el «pacto» (*Sahifa*) originario —de institución divina— con los «creyentes» (*mu'minun*) y así nace la «sumisión (*islam*) a Allah» y la «Casa de los Sumisos» (*Dar-al-Islam*) o creyentes: la universalidad humana propiamente dicha, con igualdad absoluta entre sus miembros, sin árabes ni no-árabes, sin libres ni esclavos, sin castas: la *umma*. Es una fraternidad universal: «Los creyentes son hermanos» (*Corán* 49,10). Esta utopía de la igualdad universal hace al pensamiento musulmán sumamente atractivo.

El «sucesor» (*Khalifa*) del profeta y la *hulama* interpretan la ley coránica y crean la «tradición» (*sunna*). Escribe L. Massignon:

El magisterio legislativo (*amr*) pertenece sólo al *Corán*. El magisterio judicial (*fiqh*) pertenece a todo creyente que, por la lectura asidua y ferviente del *Corán*, adquiere, con la memoria de las definiciones y la inteligencia de las sanciones que él dicta, el derecho de aplicarlas. Por último, el poder ejecutivo (*hukm*), a la vez civil y canónico, pertenece a Dios sólo[364].

Es en este contexto en el que al-Farabi produce la primera exposición filosófica dentro de esta concepción islámica de la existencia política. De ahí la originalidad de su obra. En efecto, comienza con la *Lógica*, que incluye la ontología aristotélica, pero pasa de inmediato a la *Política*, como lo exige la concepción práctica de la existencia semita. El ser humano éticamente perfecto del semita, del musulmán, no es el sabio contemplativo que alcanza la «realización» práctica, la felicidad «fuera» de la ciudad (la *bíos theorikós* de los griegos o la *solitaria bonitas* de los latinos), sino el «profeta» que se juega la vida por la comunidad de sus iguales. Al-Farabi por ello, en su obra cumbre *La ciudad virtuosa* —que es mucho más que lo que su título enuncia—, comienza con una exposición cosmológica, antropológica y termina en la ética política, pero tratando en este último aspecto la articulación de la acción profética en la historia más que la puramente filosófica o teórica[365]:

En el libro titulado *La enunciación de las ciencias* [al-Farabi] pasa del lenguaje a la lógica, a las matemáticas, la física y a la metafísica; después produce una ruptura en el seno de la metafísica. La metafísica no coronó todas las ciencias, es sólo el prefacio de la ciencia política, y en la ciencia política estudia todo lo que es necesario para la *realización, preservación* y la *reforma*. En este sentido la ciencia política incluye la jurisprudencia y la teología y trata cuestiones rales como la profecía, la ley divina y la revelación, pues ellas son percibidas en términos de *realización* más que como simples materias teóricas[366].

[49] En cierta forma, como para la filosofía de la liberación (y de alguna manera para Lévinas o Apel), la política es la filosofía primera en

el islam. Por ello al-Farabi comienza la exposición de su política, como hemos dicho, con una cosmología (la creación originaria, la estructura del universo, sus partes, etc.). Pasa después a una antropología (con la estructura del alma y el cuerpo[367], sus partes, sus funciones, etc.). Por último, expone el tema de la comunidad política (sus partes, su organización, etc.). Es preciso indicar que su larga herencia estará presente en la relectura de su obra en toda la tradición de la filosofía islámica (Avicena o Averroes y, entre los judíos, Maimónides), pero también, posteriormente, en el llamado «averroísmo latino» (que no será sino la presencia del pensamiento musulmán en la Edad Media latino-germánica, en muchas tesis no-cristianas y en especial en el monismo de la teocracia laica islámica usada contra las pretensiones políticas contradictorias con la tradición cristiana originaria del Papado y los «Estado Pontificios» —sólo concluida con la unidad de Italia en 1870, por tanto recientemente—), y por ello en Marsilio de Padua (ciudad del Véneto, en la Tierra Firme de Venecia, fuera del Estado Pontificio) o en Ockham (franciscano inglés, que como todo franciscano se opone desde una metafísica de la voluntad al autoritarismo monista papo-cesarista racionalista romano). La filosofía política de al-Farabi es por ello un eslabón esencial en la historia de la filosofía política moderna.

El tema central de la existencia islámica, y por ello de su política, es la acción práctico-política como «realización» ética ideal, prototípica, ejemplar; figura que se cumple en la persona del profeta[368]:

> El interés de al-Farabi por la *realización* no concierne solamente a la salvación ética de la persona, sino a la de toda la comunidad, la salvación social y política. Además, su interés no se ocupa sólo de la ciudad, nación o comunidad [islámica], sino de toda la humanidad y de los seres humanos civilizados en todo lugar[369].

Frente a los griegos y romanos, que se ocupan principalmente de la salvación moral privada, al-Farabi opone una visión pública, política de la filosofía. Y frente a los judíos y cristianos primitivos (antes de la Cristiandad bizantina y latina) que distinguían entre el rey (el Faraón, David, Salomón o el César romano) y el profeta (Moisés, Samuel, Natán o Jeshúa), al-Farabi inviste al profeta de un carácter político fundacional, legislador, esencialmente político. Para los judíos y cristianos primitivos la «guerra» era actividad del Estado y, en principio, obra del «Príncipe de este mundo»; para al-Farabi, como islámico, la «guerra santa» era una acción profética, por tanto, político-religiosa: la «Casa de la Guerra» (*Dar-al-Harb*) o de los infieles se transformará en la «Casa de los Sumisos» (*Dar-al-Islam*). Esto supone una «teología política» completa, un Estado teocrático-laical monista, donde la secularización es impensable, en oposición a la bipolaridad política (Estado-Iglesia) de la iglesia griega o romana, que está en el origen del Estado secular moderno, como veremos.

Para al-Farabi, Allah, por medio del «intelecto agente» (de Aristóteles, mediando una interpretación neoplatónica), opera en la imaginación creadora del profeta y le revela la «ley divina». Éste es el fundamento

del orden político islámico. No hay otra ley; no hay ley natural; la ley positiva no es sino deducción analógica de la ley divina revelada. No hay otro legislador más que Allah, su profeta y sus sucesores. De lo que se trata es de «interpretar» (la lucha hermenéutica) y de aplicar (la judicatura). El «gobernante supremo» (perfecto) es el que se dicta un cuerpo de leyes. Surge así la ciencia jurídica, que el islam desarrollará extraordinariamente (siguiendo en parte la tradición bizantina, y por ello romana). El orden político, que tiene como base las ciudades (para Aristóteles el origen era la familia, después la aldea y por último la ciudad)[370], se organiza en «naciones» (que tienen diferentes lenguas, e incluso diversas religiones) hasta llegar a la universalidad islámica (*Dar-al-Islam* o la *umma*) que tiene como misión incorporar a los «ignorantes» por medio del convencimiento racional y, en su defecto, por la guerra santa[371]. Por esto el «gobernante supremo», además de la profecía y la filosofía, debía tener carácter, audacia, el temple de la «virtud guerrera» (fuerza del gran militar para expandir el *Dar-al-Islam*). La guerra, la conquista, la dominación, la esclavitud de los vencidos, eran momentos esenciales del *ethos* islámico. Sin embargo, para al-Farabi, la guerra como fin en sí era el «vicio supremo». Por ello, el «gobernante supremo», después de haber dominado a una ciudad o a una nación, debe inmediatamente crear las condiciones de la amistad, la justicia, el trabajo apacible, la persuasión, el libre consentimiento. Surgió así, por un tiempo, la Casa de la Reconciliación (*Dar-al-Sulh*) formada por países tributarios (a los que pertenecieron siempre los judíos y cristianos) que se convertían o desaparecían. La «tolerancia» islámica (que produjo una comunidad asimétrica de judíos y cristianos) tenía sus límites bien definidos.

[50] Los sucesores del Profeta, los califas, deben tener la *frónesis* (expuesta por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* y en la *Política*), pero esto no es suficiente; deben también rodearse de la *hulama* o comunidad de sabios (como los filósofos de la *Politéia* de Platón[372]), necesitando ambos de la pragmática política[373]. Se trata de la realización práctica de una comunidad política racional, feliz, virtuosa. Se articula así una religión política y una filosofía argumentativa.

Hay tres tipos de situaciones políticas negativas: *a*) los regímenes «ignorantes» o bárbaros; *b*) los malos o inmorales por falta de disciplina ética; y *c*) los errados por sostener doctrinas «falsas». Sólo la «ciudad virtuosa» tiene los tres componentes contrarios o positivos: *i*) el verdadero conocimiento (que une la ciencia divina y la ciencia política); *ii*) la virtud (el profeta-filósofo); e *iii*) la formación adecuada del carácter (el *sufi*, el temperante). Todos los otros regímenes tienen algunos elementos, pero nunca llegan a la perfección del modelo islámico. En el *Dar-al-Harb* pueden encontrarse seis tipos de regímenes políticos imperfectos: 1) el de la necesidad (que cumple las exigencias corporales mínimas para la vida); 2) el régimen vil de la oligarquía que sólo piensa en la riqueza; 3) el régimen en el que sólo se intenta el placer; 4) el régimen del puro honor; 5) el de la dominación tiránica; 6) el régimen democrático o corporativo que intenta la libertad y la igualdad.

El «gobernante supremo» (a veces no se sabe si habla de Mahomet o de los califas) es el señor de la ley y no su servidor, por ser su causa. Por ello:

El sucesor (*Khalifa*) será el que decida en la ley lo que no ha sido todavía determinado por su predecesor [...], no porque su predecesor haya cometido un error, sino porque el predecesor si hubiera confrontado [las nuevas condiciones] habría él mismo cambiado [su propia ley][374].

Es sabido que en el islam los filósofos fueron desde su origen una comunidad crítica, que no tenía el consentimiento decidido de la *hulama* (los letrados teólogos). Por ello el universalismo de al-Farabi producía un cierto temor entre los islámicos más conservadores cuando afirmaba, por ejemplo, que «puede existir un cierto número de naciones virtuosas y un cierto número de ciudades virtuosas de religiones diferentes»[375].

Después de al-Farabi, el más grande filósofo después de Aristóteles para los musulmanes, las escuelas más ortodoxas y «tradicionales» (de *sunna*: tradición) encuentran en al-Ghazali una gran síntesis. La crítica chiíta, que incluía la escuela de Basora y los «Hermanos de la Pureza», tiene en Ibn-Sina (Avicena, procedente del este, que pudo consultar la enorme biblioteca del sultán de Bujara y Samarkanda) su mejor exponente, al que Tomás de Aquino denominó «el Comentador» (de Aristóteles). En el califato de Córdoba, en el oeste, florecerá la filosofía crítica, y será Ibn-Rushd (Averroes) el más importante, ya que influirá en todo el pensamiento latino-germánico de la naciente Europa en el siglo XIII. Su crítica racionalista a la teocracia islámica tendrá un efecto enorme. Su obra contra al-Ghazali (autor de *La incoherencia de la filosofía*) titulada *La incoherencia de la Incoherencia de la filosofía*, pertenece a lo mejor del género polémico dentro de una pujante comunidad intelectual creativa[376].

[51] En el entretejido del mundo islámico creció una floreciente comunidad judía. Nacido en Córdoba, aunque murió en El Cairo después de una estancia en Bagdad, Moses ben-Maimón (Maimónides) (1135-1204) significa lo mejor de esta tradición[377]. En la *Guía de perplejos* expone que el ser humano es el único político que se dicta leyes a sí mismo. Lo interesante —anticipándose a Hobbes y a nuestro primer principio material de la política— es que muestra que sin esta reflexión y previsión de las leyes el ser humano no tendría alimento, vestido ni casa, es decir, no sobreviviría. La ley, el arte, los instrumentos permiten la conservación de la vida[378]. La multiplicidad de necesidades exige pluralidad de instrumentos y división del trabajo. El caos natural está regulado por la ley. El gobierno se dirige al mismo fin. Gobierno y ley se dirigen al «buen orden de la ciudad», la paz política. Esta ley es el *nomos*, dirigida a la conservación del cuerpo. El alma exige en cambio otro tipo de ley, la «ley divina revelada», que la comunidad hebrea recibe en su tradición y en su texto sagrado. El *nomos* o el bienestar político es sólo una condición, pero no el último contenido de la plena perfección humana.

Para ben-Maimon sólo Moisés puede ser llamado realmente «profeta» —contra al-Farabi y la tradición islámica—. Moisés es el gran legislador —no así Mahomet—. La ley de Moisés (la *Torah*) es la única revelada y divina, es invariable y universal en todo tiempo y lugar. El profeta se prepara (por condiciones naturales y educación moral), pero sólo Dios, por explícita consagración libre, elige al profeta, que es «tocado» en sus facultades imaginativa y racional (como en al-Farabi). La profecía es superior a la filosofía, pero no se le opone. El profeta es un «guía» (de los perplejos), un fundador político y un legislador (como Moisés). El problema para ben-Maimón será la cuestión de la fundación de una comunidad política perfecta, la judía. En tiempo de Moisés la situación era clara. Era el tiempo de la espera del *Meshiakh* y por ello había que reflexionar sobre el Estado perfecto posible, donde la guerra será necesaria, obligatoria, a fin de transformar a las naciones (*goim*) en obedientes a la *Torah*. Ben-Maimón escribe que será una «guerra tolerada contra otras naciones con el fin de aumentar el territorio de Israel así como su grandeza y gloria»[379]. Se trata de una concepción política muy próxima a la teocracia islámica, pero no laica. El rey no es la autoridad máxima de la comunidad política: debe obedecer a la ley y al profeta. Aun David y Salomón debieron obedecer a los profetas[380], como en la mejor tradición semita —pero cuando los profetas se organizan institucionalmente se produce el fenómeno político que la Cristiandad latino-germánica sufrirá: la presencia de una Iglesia y el Papado con poder político ante y frecuentemente sobre el Estado—. Los argumentos de ben-Maimón dan para ello razones, anticipadamente, a algunas teocracias posteriores y aun a un cierto sionismo fundamentalista[381].

Para Isaac Abravanel (1437-1508) el Estado político se organizaba contra el estado de naturaleza. En el estado anterior al político la humanidad feliz nómada no tenía propiedad privada, vivía en total libertad e igualdad, como los «hijos de Israel en el desierto». La organización política es una trasgresión[382]. El profeta está más allá de la política; él instaurará en los tiempos mesiánicos una comunidad de sacerdotes y profetas, sin Estados ni guerra. En oposición, el Mesías de ben-Maimón es un liberador guerrero, que debe organizar de nuevo el orden político antiguo.

En general todo el pensamiento judío fue escéptico ante una ley natural estricta que pudiera fundar un orden político (justificado por la razón). Esta crítica a la ley natural de algunas escuelas musulmanas[383] y judías será también retomada por Marsilio de Padua[384].

[52] La visión política musulmana es sumamente original y universalista, apareciendo como un cierto racionalismo contractual de extrema simplicidad si se compara con las otras visiones políticas de su momento histórico: tuvo, sin embargo, larga posterior influencia, a través del llamado «averroísmo latino», en la Europa latino-germánica. Para el creyente el *Dar-al-Islam* es la «casa universal del creyente», la civilización islámica. Nos encontramos ante el antecedente cercano de la visión «expansiva» de la Modernidad occidenral. Para el musulmán lo «exterior»,

el *inimicus* (en el sentido de Schmitt) se sitúa en la «Casa de la Guerra» (*Dar-al-Harb*); es el «enemigo absoluto» indicado por Derrida[385]. El Imperio bizantino no poseía una «teología política» de tal envergadura. En la Cristiandad no había fraguado todavía el concepto de «guerra santa» (la *yihad*). Dicho concepto político era extraño al mundo helenístico y romano, y al mundo bizantino. La «exterioridad» crítica de Jeshúa de Nazareth impedía investir al «enemigo» de la enemistad absoluta. El islam en cambio había transformado la «exterioridad» de la Alteridad en la tierra de la guerra: *Dar-al-Harb*. La universalidad islámica (*Dar-al-Islam*) tenía un límite político absoluto. Una cierta «teología política» justificaba ampliamente la guerra. Será en la península Ibérica musulmana, templando las armas en Santiago de Compostela, donde la Cristiandad latino-germánica fraguará el concepto de guerra santa cristiana, las cruzadas. Cuando los Barbarroja pisaron las tierras de Anatolia y tomaron Nicea en el 1097, Kiliy Arslan, el turco musulmán, veía ante sí los hárbaros de las selvas germánicas empuñando la misma «teología política musulmana», madre de la «teología política» de la Modernidad europea, que Carl Schmitt sólo estudia «hacia dentro» de Europa, no sospechando el sentido de dicha teología «hacia afuera», hacia el mundo colonial, prehistoria de la globalización actual[386].

5. *La política en la Europa germánica aislada y periférica*

[53] El 1 de julio del 1097 los turcos avistaron a los ejércitos venidos del oeste que invadían las inhóspitas tierras de Anatolia:

> Cuando apenas acaba de despuntar el sol tras las colinas, se da la orden de ataque. La táctica de los guerreros turcos se ha experimentado en numerosas ocasiones [...] Pero, el día de esta batalla de Dorilea, el sultán [...] comprueba con preocupación que los viejos métodos turcos han perdido su eficacia habitual. Es cierto que los *fany* [así llamaban los árabes a los francos] no tienen agilidad alguna y no parecen impacientes por responder a los repetidos ataques [de las flechas de los jinetes], pero dominan a la perfección el arte de defenderse. La fuerza principal de su ejército reside en esas pesadas armaduras con las que los caballeros se cubren enteramente el cuerpo [...]. Avanzan lenta y torpemente [pero] el grueso del ejército franco permanece intacto [...]. Ya están algunos emires aconsejando replegarse cuando aparece a lo lejos una nube de polvo. Es un nuevo ejército franco [...]. Antes incluso de que haya podido hacer algo, le anuncian que esrá a la vista un tercer ejército franco detrás de las líneas turcas [...]. Como escribirá Ibn al-Qalanisi: *Los fany hicieron trizas el ejército turco*[387].

Los cruzados habían tomado Nicea, lugar del primer concilio ecuménico del cristianismo, no lejos de la legendaria Troya ni de Gránico, donde Alejandro había derrotado a los persas para comenzar la expansión hacia el oriente del helenismo. ¿De dónde habían sacado tal ánimo estos bárbaros germanos, europeos, para lanzarse a tamaña tarea? Había surgido un pueblo que desde las sombrías selvas nórdicas junto al Báltico (el «fin del mundo») comenzaba a manifestarse, aunque transcurrirían

todavía setecientos años antes de alcanzar la hegemonía del sistema-mundo con la Revolución industrial.

El Imperio romano cristianizado, convertido en Cristiandad desde el año 313 por la proclamación de Constantino, ante el avance musulmán pierde la mitad de sus comunidades (en Anatolia —la más numerosa—, en el Medio Oriente —cuna del cristianismo—, en Egipto, en el norte de África). A este truncamiento se le agrega, por el nordeste, la invasión de los pueblos germanos. La Europa latina, debilitada, aislada, secundaria, comenzará el largo camino de su agrupamiento y crecimiento[388]. Ya había iniciado, desde el comienzo del siglo V, tras la muerte de Agustín, un proceso de transformación profunda del Imperio romano clásico a una cristianización progresiva. Por ello, cuatro factores[389] serán originantes de la cultura y de la filosofía política europea (y todos se relacionan con un núcleo ético-mítico referido al cristianismo). En efecto, la nueva cultura, cuya religión era la fuente creadora de los valores de Europa, tenía por columnas el monacato benedictino (posteriormente Cluny y la Trapa), el Imperio a partir de los francos, el Papado y el movimiento intelectual que se organiza en torno a las universidades medievales.

[54] La creatividad de la cultura romano-latina tuvo su fuente generadora en la comunidad de los benedictinos, muy diferente al monacato oriental bizantino o egipcio, ya que dará un lugar muy especial a aquel novedoso lema, esencia de la futura Europa: *ora et labora*, del patricio romano Benito de Nursia (480-543), estudiante de retórica y derecho en Roma. Surge así la *Regula* con la «institucionalización» sumamente avanzada (según el derecho romano) de una «comunidad» social utópica extremadamente fecunda —racionalización ascético-comunitaria fundacional de la snbjetividad de la primitiva Europa—. Nace así la «disciplina»[390] civilizatoria de las «instituciones» económicas, sociales, políticas, culturales europeas. Las frías selvas sombrías teutónicas, que son como el «caos» originario, el «estado de naturaleza», serán moldeadas por el «orden» (la «Orden» de los benedictinos) de los morenos latinos del sur. Ellos talarán los árboles para producir la cosecha del trigo en el claro del bosque (la *Lichtung* heideggeriana), destruyendo las inmensas coníferas adoradas como dioses. Un «orden» se impone sobre el «caos» de la barbarie nórdica rubia germánica. ¡Hay que comenzar todo desde un nuevo inicio!

En el inicio está la «comunidad» de los iguales. En un mundo de violencia y guerra, el abad de la comunidad, el mayordomo y todas las funciones responsables de la comunidad son elegidos por votos de igual calidad, democráticamente, por la comunidad[391]. El portero puede ser elegido abad; y el abad puede retornar después de su servicio de gobernar la portería. Además, la comunidad procede por consenso y debe estar siempre disponible a la hospitalidad de los pobres:

Siempre que hubieren de tratarse cosas de importancia en el monasterio, convoque el abad a toda la comunidad (*omnem congregationem*) y exponga él mismo de qué se trata [...] porque a menudo revela Dios a un joven lo que es mejor.

Sobre todo póngase el mayor esmero en el recibimiento de pobres y peregrinos, porque en ellos se recibe a Cristo más particularmente, ya que a los potentados el mismo temor que inspiran induce de suyo a honrarlos[392].

En el mundo caótico y cambiante, en el paso tormentoso del orden romano al vandalismo germano, esta actitud será fundacional para la nueva sociedad en gestación. En primer lugar, las herramientas o medios de producción serán usados diligentemente[393]. Releyendo el texto de la comunidad utópica de la Jerusalén primitiva, se obligan a no «tener nada propio (*neque aliquid habere proprium*)»[394], y por ello —un capítulo nuevo en la historia del socialismo—: «Sean todas las cosas comunes a todos (*omniaque omnibus sint comunia*)»[395]. Se trata de un comunitarismo absoluto, ejemplar, y que subyacerá a todos los tipos de socialismos posteriores de la cultura occidental. Por ello, «repartirás a cada uno según su necesidad»[396], «por donde, quien necesita menos dé gracias a Dios y no se contriste»[397], y, «en cambio, el que necesita más, humíllese por su flaqueza y no se engría por la misericordia»[398]. La regla (civilizatoria) se ocupa de lo más cotidiano: de la cocina, el hospital, los ancianos y los niños, la puntualidad[399]. Pero, lo más notable, en contraposición al monacato budista, maniqueo o cristiano oriental, y al ideal de vida de los sabios egipcios, griegos o romanos que exaltaban el «ocio» (*skholé*) ante el trabajo manual propio de esclavos o siervos, Benito escribe:

La ociosidad es enemiga del alma (*Otiositas inimica est animae*). Por eso en determinados tiempos deben los monjes ocuparse en el trabajo manual (*labore manuum*) y a ciertas horas de la lección divina[400].

El «ocio» greco-romano (una virtud) se convierte ahora en «ociosidad» (un vicio). Nace otra civilización, la europea de la Cristiandad. El trabajo manual, aun el más rudo, es obligatorio:

Si las condiciones del lugar o la pobreza exigiesen que se ocupen en recolectar por sí mismos las cosechas, no se contristen, pues entonces son verdaderamente monjes cuando viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y Apóstoles[401].

Desde el siglo VIII los monjes penetrarán en los bosques germánicos creando una nueva cultura. Enseñarán a la Europa bárbara la agricultura, dedicarán paciente tiempo en la copia y el cultivo de los clásicos latinos y griegos, salvando la cultura clásica «pagana», produciendo las condiciones de una vida civilizada o urbana. Miles de monasterios benedictinos —Cluny, la Trapa[402]— atravesarán toda la Europa latino-germánica naciente, fundando una cultura que, aunque periférica y secundaria en el sistema interregional en su estadio III, se tornará hegemónica en el siglo XIX (por factores ciertamente coyunturales o circunstanciales, como analizaremos más adelante).

[55] El segundo factor que constituye Europa es el Sacro Imperio romano germánico que, como su nombre indica, es una Cristiandad; es

una cultura donde se entremezclan confusamente lo político y lo religioso. El papa coronó al emperador en Roma, legitimando con la *auctoritas* la *potestas* del rey. Desde el año 800, desde la continental Aquisgrán (la germana Aachen), en medio de las selvas germánicas, el Imperio luchó, sin nunca conseguirlo del todo, por la unidad política de Europa. La feudalización germánica era su inveterado enemigo. Desde un punto de vista teórico, el Imperio estructuró empíricamente un cierto Estado que ciertamente no tuvo la sabiduría política del Imperio chino (con su disciplinada burocracia secularizada, ejército profesional sin oposición fuera de los mongoles en el norte, unificación de la gestión comercial en manos de la casta de los eunucos, etc.). Esta debilidad del Imperio será, en la Modernidad, su gran ventaja.

El 27 de agosto de 1227 moría el «conquistador del mundo», Genghis Khan, que sin pretenderlo había posibilitado las conexiones de los subsistemas comerciales de la estepa euro-asiática desde China hasta la Europa germánica (el «sistema antiguo»). Por ello el siglo XIII será un momento clásico en todas las culturas del «sistema antiguo»[403]. La crisis del Imperio mongólico, debido a la presencia de los turcos, no destruirá del todo el «antiguo sistema», ya que por el mar Arábigo y el golfo de Bengala (el océano Índico) seguirán los contactos por el sur (del mar de la China a la India, al golfo Pérsico o el mar Rojo, y de allí al Mediterráneo de Venecia o Génova).

La llamada «fiebre amarilla», que causará estragos al final del siglo XIV europeo, y que presagiaba el final de una etapa cultural, seguirá el camino de las rutas del mar. En el 1320 se desata la fiebre en la región china de Hupei. Tardará todavía veinticinco años hasta llegar a la costa de China. En 1347 la encontramos ya en Damasco y El Cairo, en Italia y Francia en 1348, en 1349 en Alemania y países escandinavos, para terminar en Moscú en 1351. La ruta de la fiebre nos informa aproximadamente sobre el camino de las mercancías...[404].

[56] Un tercer factor originante de Europa será el Papado. Cuando el emperador del Imperio romano occidental desaparezca con Rómulo Augusto (476 d.C.), dejará a la comunidad cristiana romana la responsabilidad hegemónica civilizatoria en toda la región latino-germánica del Imperio occidental. Esto determinará la *debilidad* del fundamento autónomo legitimador (la futura soberanía) de los Estados monárquicos europeos (y, como hemos indicado, del Sacro Imperio romano germánico) que al final, por su misma vulnerabilidad, permitirá en Inglaterra (una monarquía aun más débil que las continentales) la toma del poder de la burguesía en el siglo XVII. El Papado será la referencia obligada de la nueva civilización. La llamada «Edad Media» (que, como hemos dicho, indica una denominación que pretendiendo ser universal es sólo eurocéntrica), que se construye sobre las ruinas del Imperio romano latino-occidental esclavista, permitirá la organización de un sistema feudal (el único sistema económico-político con estas características) de Estados «débiles»[405]:

La variante feudal sigue aún siendo pobre. Esta pobreza —este carácter periférico— se convertirá en su fuerza. Al comienzo de la Europa feudal hay todavía un mediocre excedente; y también falta de centralización política, administrativa y económica, que son *concomitantes*[406]. Esta escasa capacidad centralizadora liberará de toda dominación los sectores mercantiles, urbanos, aún embrionarios. Bajo su impulso, la agricultura hará progresos decisivos y el excedente agrícola aumentará considerablemente permitiendo la puesta en marcha de una nueva dialéctica: la extensión del comercio y la disgregación de las relaciones feudales, que dará lugar al capitalismo[407].

La debilidad del Estado, especialmente en Inglaterra —como ya hemos dicho, y no así en China o en España, por diversas causas históricas—, será la gran ventaja para la posibilidad de la hegemonía política de la futura burguesía.

La guerra de las Investiduras (en el siglo XI, y con la gran reforma de Gregorio Magno) es un momento mayor en el proceso de definición jurídica de la «separación» de las instituciones del Estado y de la comunidad religiosa (la Iglesia romana latina). Paradójicamente no se observa en la filosofía política actual, desde una posición jacobina, que estos acontecimientos tengan como resultado la secularización del Estado, gracias a la fuerte institucionalización eclesial (el derecho del Imperio romano[408] es el origen del derecho canónico de la Iglesia romana). Ninguna otra cultura tuvo en su propio seno una institución religiosa tan profundamente estructurada. El budismo es la institucionalización que más se le acerca, pero no logró la misma precisión jurídica. La religión islámica tampoco logra institucionalizarse (las comunidades de ulemas son difíciles de coordinar) y por ello le fue imposible separarse del califato como institución política, produciéndose así la elaboración de «un solo derecho», el coránico[409], por lo que éste nunca pudo secularizarse.

[57] El Papado, que operará en los Estados pontificios italianos como una monarquía más, se constituye por tanto en una referencia central de toda la Cristiandad europea (y en especial de los miles de monasterios, que prefieren quedar exentos de los obispos cercanos y del Imperio o reyes para ligarse directamente a la lejana Roma), y será por ello un factor preponderante en la debilidad de la legitimación autónoma del Imperio y de las monarquías europeas (porque les impedía, como en el caso de todos los otros Imperios de la historia, estar fundados inmediatamente en la autoridad dada por Dios), hasta que comience el momentáneo y último intento teocrático de la Cristiandad bajo el poder de las monarquías absolutas modernas (tales como el patronato católico en España, anglicano en Inglaterra, luterano en Prusia, ortodoxo en Rusia, etc.), al que seguirá la secularización posterior. No es extraño que Maquiavelo viva en la ciudad de Florencia, que pertenecía al Estado Pontificio (por lo que debe criticar a la Cristiandad indirectamente, desde una idealización de la república romana), mientras que Marsilio de Padua enseñaba en una universidad bajo la potestad veneciana (es decir, fuera del poder papal) y tenía por ello mucha mayor libertad de crítica.

En pleno siglo XI se produce la formulación explícita de la inversión fundamental de la visión ético-política del fundador judío del cristianismo, que se va gestando desde el origen de la Cristiandad en el siglo IV d.C. —en la vertiente maniquea de Agustín de Hipona.

Pero fue Anselmo de Canterbury (1033-1109) —hijo de un lombardo nacido en Borgoña, estudiante en Bec (Normandía), Italia y París, y que llegó a ser arzobispo de Canterbury, movilidad que indicaba la unidad de la Cristiandad latina, de la Europa medieval llegada a su primera madurez— quien expuso con rigurosa lógica la visión política de una Cristiandad agresiva y expansiva. Su argumento es claro, preciso, sacrificial (es decir, sádico o masoquista, si se lo ve desde el dominador o desde el dominado): Dios, el Padre, exige por inevitable necesidad el pago de una deuda impagable, infinita, con la sangre del sacrificio de su Hijo. Su interpretación secularizada seguirá vigente hasta la actualidad[410]. Es de alguna manera la helenización del cristianismo, en la repetición del sacrificio de Ifigenia; Agamenón es ahora el Dios padre.

La cuestión es crucial para toda la filosofía política posterior (de la Europa secundaria, periférico-medieval y de la Modernidad temprana y hasta el presente, en el «Imperio» cristiano-norteamericano). Se trata de lo siguiente: el cristianismo mesiánico primitivo se opuso a que la «ley» (o el «orden establecido», la «carne») fuera el criterio último del bien y del mal. Es más, para el cristianismo originario si la «ley» (o el «orden imperante») fuera el criterio último, el cumplir la ley sería el «pecado contra el Espíritu» —que no puede tener perdón, porque no se estaría predispuesto a recibir dicho perdón—. El «concepto» de Dios de Jeshúa de Nazareth impide interpretar el pecado humano como una deuda con Dios. Eliminando el concepto de «deuda», se elimina el antiguo concepto de «sacrificio» (el «templo» de los sacrificios de Jerusalén es ya inútil) y el «perdón» ocupa el lugar del «pago» del pecado ante un Dios justiciero. Dios es un padre de misericordia. Anselmo invierte la cuestión, y hace de la «ley» el criterio último de la moralidad, por medio de la aplicación tergiversada de una teoría del sacrificio de cuño mesopotámico (el «chivo emisario» de Babilonia[411]), permitiendo así convertir a la «ciudad terrena» de Agustín (la Cristiandad medieval) en la «ciudad de Dios»[412], y la crítica al orden establecido (el mesianismo profético de Jeshúa) será ahora condenada como la falta por excelencia ético-política: la rebelión contra el «orden». Al Dios justiciero hay que «pagarle» una «deuda infinita». El perdón del Padre misericordioso de Jeshúa es imposible porque es contrario a la justicia del Dios que exige el cumplimiento de la «ley». Veamos de qué se trata[413].

[58] El pueblo de Israel, en su historia, fue «desarrollando» (para usar la noción hegeliana) el «concepto» de Dios. De un Dios del clan (de Abraham, Isaac y Jacob) al de las tribus primitivas, hasta el Dios universal del *Segundo Isaías*[414]. La concepción de Dios para Jeshúa de Nazareth, un mesías judío, tuvo nuevos desarrollos, correlativos al despliegue del concepto de «ley». En efecto, si Dios era un Padre misericordioso que perdona los pecados significa que ha superado el concepto de

culpa como «deuda». Se adeuda algo a alguien cuando, encontrándose en el mismo nivel, al faltarle el respeto, «debo» resarcir su honor. Pero a un Dios infinito y misericordioso el pecado no produce en él menoscabo alguno, sino sólo en el propio pecador. Pecar es alejarse del Padre bondadoso, construir una prisión (la Totalidad totalizada de la «carne») y sufrir (como el hijo pródigo) la lejanía del padre. Pecar es autolastimarse, totalizarse, destruirse en estructuras de dominación. En el llamado «sermón de la Montaña» —junto al *kibutz* Ginnosar donde fui pescador en el lago de Genesareth, allá por 1959—, Jeshúa de Nazareth muestra que ha venido a «cumplir», a «desarrollar»[415] la «ley», y a incluir en sus exigencias su propia superación. Si cumplir la «ley» es ponerla al servicio del pobre, la viuda y el huérfano, y el «sábado» al servicio de la vida humana, la «ley» exige su continua exigencia de ir más allá del «orden establecido». De la misma manera, si el «culto» a Dios es «hacer justicia» y «no sacrificios», el templo ya no es necesario: «Se acerca la hora en que no adoraréis al Padre ni en este cerro [Garitzim] si en Jerusalén [...] adoraréis al Padre en espíritu y verdad»[416].

El sacrificio de expiación ya no es necesario. ¡Ningún sacrificio es necesario porque el pecado deja de contabilizarse como «deuda»! Por ello enseñó a orar diciendo: «Padre [...] perdona nuestros pecados así como nosotros perdonamos a los que nos adeudan»[417].

Hay diversos niveles que se condicionan: *a*) el «desarrollo» del concepto de Dios (del «Dios de los ejércitos» de Israel antiguo al Dios padre misericordioso) exige *b*) un «desarrollo» del concepto de culto (la supresión del «sacrificio de expiación» exigido a Abraham con la muerte de su hijo como pago de sangre por una deuda con Dios), y, *c*) gracias a esta supresión, se concibe el pecado como un alejamiento de Dios, como el «hijo pródigo», pero no es conceptualizado en el sentido de contraer una deuda, porque el Dios padre está más allá de todo contrato de justicia («Os han enseñado que se mandó: Ojo por ojo, diente por diente, pero yo os digo [...]»[418]), y *d*) si el pecado tiene como efecto no la «deuda» con Dios sino el sufrimiento del pecador, pecado que consiste en construir con sus manos su propia prisión (el sistema que lo domina, empobrece, humilla), entonces *e*) el «rescate» que debe pagar el pecador lo dicta el mismo dominador del sistema producto del pecado, Satán, y no el Padre misericordioso. La «deuda» no es con Dios sino con el demonio. Por último, *f*) en el «desarrollo» del concepto de Dios de Jeshúa, el Dios misericordioso se compadece del pecador que sufre en la prisión que se ha autoconstruido con su propio pecado. Dios, como padre misericordioso, decide «pagar» a Satán el «rescate» injusto que pide para liberar al pecador, al «esclavo» de la estructura del pecado: «Él, a pesar de su condición divina [...], se alienó a sí mismo y tomó la forma de esclavo, haciéndose uno de tantos [...] obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz»[419].

[59] Pero esa «obediencia» no se refiere al Dios misericordioso de Jeshúa, sino a la «ley» del sistema, de Satán, que ha impuesto un precio, un «rescate» al «rehén» —como el Fausto de Goethe que vendió el alma al demonio.

Pablo de Tarso, visto desde una filosofía política crítica, expresa el tema con certeras categorías: «La fuerza del pecado [es] la Ley»[420]. «Llama también David dichoso al hombre a quien Dios le hace valer el rescate independientemente de las obras: ¡Dichosos los que están perdonados de sus culpas!»[421].

La «ley» es un criterio ético, pero no la última instancia. La última instancia de la «ley» es la vida del Otro, la realización plena del ser humano[422]. El «reino de este mundo» se cierra sobre sí mismo cuando coloca la «ley» como última referencia. La falta ético-política por excelencia es la totalización de la Totalidad (la carne), la fetichización del sistema, la sacralización de la «ley» (olvidando que «hacer justicia al pobre, el huérfano y la viuda» es el perfecto desempeño de la «ley» no fijada, no fosilizada, no fetichizada). Para Jeshúa el sistema pide un «sacrificio de expiación»[423], como el «rescate» que se pide injustamente por un rehén o un esclavo para «liberarlo» de una deuda. Por ello exclama: «El hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir[424], para entregar su vida como rescate[425] por la multitud (*antì pollôn*)»[426].

Este «rescate» lo pide el secuestrador, el sistema de dominación, la Totalidad totalizada, Satán, la Bestia apocalíptica según el cristianismo primitivo. Cuando la víctima inocente, Jeshúa, es asesinada por el sistema que exige un «rescate» (injusto) para liberar al pueblo de la estructura de dominación[427], el «sistema» manifiesta su injusticia, es la «revelación» de Jeshúa que se cumple en la praxis de su muerte empírica. Las maquinaciones del sistema quedan a la luz. La «ley» (como criterio último, fetichizada, y no como responsabilidad por el Otro, por el pobre, a la cual Jeshúa exige su estricto cumplimiento) es la normatividad del orden de dominación[428] que se manifiesta como dominación pura. Pierde su normatividad, es pura coerción externa. El «siervo sufriente» de Isaías, el Mesías profético se ofrece a los dominadores de «este mundo» para pagar el «rescate» que han fijado injustamente al pueblo («los muchos»[429]). Al poner de manifiesto la «lógica» de la dominación, sus discípulos «comprenden» los mecanismos de la dominación; la muerte del justo inocente les «abre los ojos» sobre la estructura del sistema: «Se les abrieron los ojos [...]. El Mesías sufrirá [...] y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón (*áphesin*) de los pecados a todos los pueblos»[430].

El último criterio ético-político no será ya la «ley» del sistema sino la vida del Otro, más allá de toda Totalidad de dominación. A los dominados se les promete «perdón» por sus faltas, siendo la primera de ellas haber confiado en la «ley» y no en la vida. El sacrificio de Jeshúa libera al pueblo de todo sacrificio y de la búsqueda de la justicia por el cumplimiento de la «ley». Filosófico-políticamente esto inauguraba una praxis crítica ante todo sistema político de dominación, en concreto, en el interior del Imperio romano. Una praxis política crítica era el resultado de una desmitologización (desideologización) del poder político fetichizado del Imperio (el emperador era un dios). Los cristianos eran «ateos» de tales dioses, y por «ateos» eran enviados a la represión de los

circos del Imperio. La «ley» de los fariseos judíos y de los romanos había sido sacrílegamente destituida de su santidad. Lo santo es la vida humana, el Otro, el pobre, la viuda, el huérfano, los que imploran justicia en la Exterioridad de la Totalidad fetichizada.

Ahora bien, Anselmo invierte esta «lógica» políticamente crítica, desarrollando un discurso racional que justifica nuevamente la «ley», la ley del sistema, ahora de la Cristiandad del «Dios de los ejércitos»[431]. El Jeshúa de Nazareth crítico de la «ley» que ha predicado el «perdón de los pecados», es puesto ahora en el infierno: es Lucifer. La «ciudad terrena» (de Caín) es presentada como la «ciudad de Dios»; la Cristiandad de los cruzados, guerreros, expansivos, que han encontrado mejores argumentos que los musulmanes con su *Dar-al-Harb*, «Casa de la Guerra», donde a los vencidos de la «guerra santa» se les ofrecía mediante la conversión poder ser «fieles», salvar sus vidas eternamente por la alianza con el Dios islámico.

[60] Para producir la «inversión» son necesarios ciertos pasos previos. Anselmo confunde, en primer lugar, el «rescate» exigido por Satán con una «deuda» contraída por el pecador. En segundo lugar, invierte al destinatario que «cobra» el «rescate» o la «deuda»; de Satán se pasa al Dios justiciero de la Cristiandad; del Padre de bondad del fundador del cristianismo se pasa ahora al sádico que pide la muerte del Hijo. En tercer lugar, declara que la «deuda» no puede perdonarse, porque perdonarla sería injusto. En cuarto lugar, muestra que la deuda es impagable, infinita. En quinto lugar, aunque la deuda sea impagable hay que pagarla; *debe* pagarse. Por ello, en sexto lugar, Dios mismo, el Hijo, es necesario que se ofrezca en sacrificio de sangre al Padre (y no a Satán) para pagar la deuda con su vida: nace para morir[432]. En séptimo lugar, una vez sacrificado (sádicamente por el Padre), el Hijo produce con su sangre un «depósito», un «tesoro» infinito. En octavo lugar, la Iglesia, única destinataria de ese «depósito» y por ello «mediación necesaria de la salvación», debía hacer conocer explícitamente el mensaje cristiano como condición de distribución del «tesoro». En noveno lugar, los «deudores» o pecadores se salvaban por el cumplimiento de la «ley» (de Dios, de la Iglesia y del Imperio; aparece así una teoría compleja de la *lex*) y *ex opere operato* por la recepción de los sacramentos. La «cosa» había quedado bien empaquetada y resuelta. El Jesucristo de los cruzados (¡tan lejano al Jeshúa de Nazareth!) ha «pagado» la «deuda» impagable. Como contrapartida, era necesario cumplir con la «ley». La crítica al sistema, a la Cristiandad, era un acto satánico, de Lucifer, condenable en la hoguera. El sacrificado de ayer era ahora el sacrificador. Jeshúa de Nazareth lo había anticipado: «Llegará el tiempo en el que los que os maten creerán rendir culto (*latreían*) a Dios»[433].

Veamos en sus textos la argumentación anselmiana, la fundación de la Europa auto-referente a su propia «verdad», de la que Hegel dirá que «el Espíritu germano (*germanische Geist*) es el Espíritu [...] cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta [...] El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura»[434]. Anselmo se expresa en un

contexto de «justicia» estricta, de economía de mercado donde se compra y se paga, donde se vende y se exige que se devuelva lo adeudado:

En forma alguna puede entonces ni debe el hombre recibir de Dios lo que Dios se propuso darle, si él no devuelve antes a Dios todo lo que Dios perdió (*perdidit*)[435] para que lo recupere[436]. Lo cual no puede efectuarse sino venciendo[437] toda la corrupción humana y como fermentada por el pecado, que imposibilita formar parte de la ciudad celeste [...]. Que mientras el hombre no pague (*reddit*) a Dios lo que le debe, no puede ser feliz ni puede excusarse de impotencia. Si con razón es llamado injusto el hombre que no paga (*reddidit*) a otro hombre lo que le debe, con mucha mayor razón el que no paga a Dios lo que le debe. Si no puede y no paga (*non reddit*), es realmente injusto[438]; pero si no puede ¿cómo es injusto? [...]. Así también el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda (*debito*) que no puede pagar[439], por su culpa se creo esta imposibilidad[440].

De aquí deduce Anselmo que sólo Dios puede pagar una deuda impagable para el ser humano, porque es infinita. De esto se deriva la necesidad de la encarnación, pero sin olvidar que la premisa mayor es que *Dios no puede perdonar* porque va contra la justicia (que es la concepción del Dios misericordioso de Jeshúa de Nazareth):

Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar [pero] hay desorden cuando se descuida el castigo [...] Si el pecado no es satisfecho ni castigado no está sometido a la ley[441] [...] Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia[442]. [Pero en este caso] se hace semejante a Dios a la injusticia. [...] Esta misericordia de Dios es demasiado contraria a su justicia, [...] así como es imposible que Dios se contradiga, así también lo es que sea misericordioso en esa forma[443].

La soberbia, el pecado supremo, consistirá en no querer pagar la deuda, en no cumplir con la ley. En la filosofía medieval posterior, definitivamente influenciada por Anselmo, la moralidad del acto guardará siempre una relación trascendental o inevitable con la regla, con la norma, con la ley (ley divina, ley natural, ley positiva):

El que no paga (*solvit*) dice inútilmente: Perdóname. Pero el que paga [puede] suplicar, porque esto mismo entra en el perdón, porque Dios a nadie debe nada, sino que todas las criaturas le deben a Él[444].

A lo que comenta Hinkelammert:

[...] de la justicia que consiste en perdonar la deuda, se pasa a la justicia que consiste en pagar todo lo que se debe. De un demonio que cobra un rescate ilegítimo, se pasa a un Dios que cobra una deuda legítima. De una soberbia que consiste en exigir el cumplimiento de la ley sin misericordia, se pasa a una soberbia que consiste en exigir el sometimiento a la ley de las necesidades de vivir. De un cristianismo que estaba de parte de los dominados y explotados, se pasa a una Cristiandad [cambio el texto] que constituye la ideología de un imperio, en nombre del cual se explota y se domina[445].

Cuando, durante el feudalismo, un campesino se levante con el Evangelio de Jeshúa en la mano contra el señor feudal, el señor, el obispo y los profesores recordarán al anabaptista que el pecado es el no cumplimiento de la «ley». Tomás denominará al justo señorío del señor feudal sobre los siervos el *ius dominativum*, que aunque no era de derecho natural sí era de *ius gentium*. El orden social empírico, histórico, que Jeshúa daba suficientes argumentos para criticar, es ahora el criterio de la bondad del acto. La «inversión» ha sido realizada inadvertidamente.

La revolución anselmiana es definitiva. El orden cristiano, como Totalidad constituida, puede desarrollar una política del poder vigente, lo cual no evitará la irrupción intermitente del mesianismo profético —en el sentido de Walter Benjamin— del que un Francisco de Asís es una ecológica expresión (y excepción).

[61] El cuarto factor en la formación de Europa será la constitución de comunidades de intelectuales que se organizan y se defienden como gremios, jnrídicamente autónomos, en torno a las universidades medievales, y que se ocnparán en gran parte de profundizar la visión anselmiana de la política. En el año 1088 se funda la Universidad de Bolonia (en el Estado Pontificio), casi un siglo después la de París (1160), de Oxford (1170), de Coimbra, de Praga o de Salamanca (1218), las primeras en Europa, que constituyeron comunidades de gran importancia para la filosofía política en la cultura europea. Herederas de las tres importantes tradiciones (la semito-cristiana de los Padres de la Iglesia y por ello bizantina, la filosofía griega y la tradición racionalista del pensamiento político islámico[446]), las universidades eran verdaderas corporaciones con autonomía jurídica (una vez más la presencia del derecho romano), nivel jurídico que no lograron nunca en otras culturas (ni la filosofía china, vedanta, bizantina o islámica). La filosofía se practicaba en todas las Facultades (había tres Facultades: teología, derecho civil y eclesiástico y medicina, y la de «artes liberales»), pero principalmente en el ejercicio de la teología y las «artes» (con su *trivium* y *quatrivium*). Por otra parte, en el siglo XI surgieron nuevas órdenes religiosas de raigambre urbana, originadas entre una élite crítica burguesa[447].

En estas corporaciones resurgió la vida filosófica abandonada desde que se hubieron cerrado siglos atrás las escuelas de Pérgamo, Edesa, Antioquía, Atenas (clausurada en el 529 d.C.) o de Alejandría (en el 643 d.C.), como las imperiales de Roma o de África, cuyos textos manuscritos, sin embargo, habían sido copiados en parte y pacientemente por los benedictinos durante siete siglos para sus propios estudios comunitarios. No debe olvidarse sin embargo que la Escuela de Constantinopla —fundada en el 425 d.C., sólo se cerrará en el 1453— dará una enorme continuidad, encontrándose dehajo de la renovación islámica a partir del siglo VIII y del «Renacimiento» italiano. De hecho, es quizá la Escuela de mayor duración en la historia. Así en el París del siglo XII (Abelardo nace en el 1079) se produce el masivo estudio de Aristóteles, proveniente de la Escuela de Traductores de Toledo (1126-1191) y desde algunos puertos relevantes del Mediterráneo[448].

[62] Un italiano noble, que será miembro de una pobre orden mendicante, Tomás de Aquino (muere en el 1274), produce la más original síntesis de proporciones regionales (en el Occidente europeo latino[449]) que sólo puede compararse con las obras del ya nombrado Chu Hsi en China (que muere en torno al 1200 d.C.), de un Sankara en el siglo VIII d.C. en la India y, siglos antes, de un Plotino al final del helenismo en el III siglo d.C., o, siglos después, de Hegel en la Modernidad europea de comienzo del siglo XIX.

Un autor se admira[450] de que Tomás efectuara seriamente y sin problemas ni oposición (por parte de la sociedad, de las monarquías y del Papado) el comentario a la *Política* de Aristóteles, mientras que los judíos y musulmanes se habían inspirado en autores como Platón o los neoplatónicos, teniendo que justificar (y no lo logran nunca del todo) la necesidad de una filosofía política. En el islam el derecho coránico (*fiqh*) era la ciencia dominante (como en la antigua Mesopotamia), de inspiración teocrática, que no dejaba suficiente lugar a la razón filosófica (que debía luchar por alcanzar su «lugar» autónomo, como en el caso del criticado Averroes), y por ello no se aceptaba una política secularizada. Por el contrario, en la cultura de la Cristiandad latina la firme organización jurídico-eclesial, acrecentada desde la reforma de Gregorio VII (en el siglo XI) y racionalizada según el discurso anselmiano, secularizaba lenta pero inevitablemente el Imperio y con ello dejaba lugar al ejercicio de la razón política, al derecho civil, a la autonomía de las instituciones políticas seculares. La filosofía política tenía derecho de ciudadanía. Aristóteles era considerado el resultado eminente de la razón natural (anterior a la revelación), aunque debían subsumirse sus resultados (a la luz de la tradición semito-cristiana). Tomás incorpora toda la problemática de la ciudad ideal griega, de las virtudes políticas (racionalizando y aumentando su lista), de la ley natural (desde una ley divina, natural y positiva en la línea indica por Anselmo) y muy especialmente del tratado de la *prudentia* (la *frónesis* griega), que es desarrollada de manera altamente analítica, y que resulta muy valiosa para la descripción del nivel de la política como ejercicio de la razón estratégica[451], ya que la decisión libre o elección (*electio*) es el fruto de «un juzgar querido (*intellectus appetitivus*) o un querer juzgado (*appetitus intellectivus*)»[452], concluyendo, sin embargo, que «la elección es principalmente un acto de la virtud apetitiva; y así el libre arbitrio [que apetece el juicio práctico] es facultad apetitiva (*apetitiva potentia*)»[453], y esto contra la opinión de un cierto intelectualismo tomista. También indica que «la voluntad y el libre arbitrio no son dos facultades sino una»[454].

Además de los comentarios a los textos de Aristóteles, en especial su *Política*, y las múltiples referencias a la política en todas sus obras, Tomás escribió posiblemente una obra específica, en 1266 según algunos, sobre *El régimen de los príncipes*[455], en la que mostrando que es de la naturaleza el vivir en común, indica que aun «los animales tienen inscrito en la naturaleza lo que les permite descubrir lo útil o lo nocivo, como es natural a las ovejas estimar al lobo como su enemigo (*aestimat lupum inimicum*)»[456]:

Los animales por naturaleza obtienen el alimento, habitación, defensa, veloz fuga. El hombre no está preparado por naturaleza para todo ello, aunque en su lugar tiene la razón (*ratio*), por medio de la cual todo ello lo alcanza por el oficio de sus manos, pero para lo cual un solo ser humano (*unus homo*) no es suficiente. Un ser humano solo no puede producir la *vida humana*. Por lo que es natural al ser humano vivir en sociedad de muchos[457].

Cuando habla de los regímenes se ocupa de los tres perversos (*perversum*): la tiranía, la oligarquía y la democracia[458]. Mientras que el «régimen justo» (*iustum regimen*) de todo el pueblo es la *politía* de los mejores, la aristocracia o la monarquía, inclinándose por este último régimen como el más apto para el gobierno en la Europa latina.

Las tareas políticas, por último, se dirigen al bien común de la comunidad como un todo y, dentro de una visión teológica, como el reino de Dios (al que se referirán en el futuro secularizadamente Leibniz y Kant):

El bien (*bonum*) que es el fin de todo el universo es manifiestamente trascendente al universo[459]. No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*) [...] Cada hombre debe ser considerado como parte y tiene como último bien común del todo al mismo Dios, en el que toda beatitud consiste[460].

El fin de la historia es la comunidad con Dios mismo, la ciudad de Dios de Agustín, aunque no por ello se deje de reconocer la existencia de la comunidad política, tal como la concebía Aristóteles, que tiene su *bonum commune* natural, autónomo, temporal y propio.

[63] Pero dejemos a Tomás, por demás conocido, y avancemos hacia un autor del que deseamos ocuparnos en vista de una ontología (o metafísica) del poder. Se trata de Juan Duns Scoto (1265-1308)[461], que, siguiendo las antiguas posiciones teóricas de los mutazilíes de Damasco y Bagdad, inspirándose en Avicena y otros filósofos islámicos, y en especial en Agustín de Hipona, desarrollará una teoría de la prioridad de la voluntad —que Hannah Arendt ha sabido recuperar parcialmente[462]—, de la que se puede derivar una teoría política del poder como causalidad contingente, que abrirá camino a la *via moderna* de los franciscanos, a Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua. Duns Scoto es no sólo un innovador sumamente creativo, sino que tiene extrema actualidad por la ontología de la contingencia ya indicada.

Como era de esperar, tanto en Avicena como en Duns Scoto todo el tema se origina en una teoría de las ideas que el Infinito conoce, y desde las cuales crea todos los seres reales del universo. La diferencia con la tradición intelectualista desde Avicena (o posteriormente con el Leibniz del «mejor mundo posible»[463]) es que dichas ideas no son necesarias así como tampoco es necesario el acto creador. Por haber sido elegidas no son necesarias, y aunque puedan crearse lo son por un acto no necesario, es decir, por la voluntad libre del creador[464]. Veamos resumidamente su argumentación.

Agustín, en el *Libro de las 83 cuestiones*[465], modificando profundamente la ontología platónica, había definido las «ideas divinas», que Duns Scoto resume diciendo: «La idea es, en el pensamiento divino, una razón eterna, según la cual alguna cosa puede ser formada, fuera del pensamiento, según su razón propia»[466]. «Dios, en un primer momento, intelige [su] esencia de manera puramente absoluta»[467]. Después produce, por ejemplo, «la piedra en su ser inteligible (*esse intelligibili*) e intelige la piedra (*intelligit lapidem*)»[468]. En un tercer momento el intelecto divino relaciona, si lo quiere, su propia intelección con la piedra conocida. En un cuarto momento conoce explícitamente esta «relación de razón» (*relatio rationis*) que se establece entre su intelección y el objeto conocido. A título de causa formal, Scoto piensa que Dios no produce eternamente las ideas —como opinaba Enrique de Gante contra Avicena— ni que éstas tengan un ser *real*. Las ideas son puestas «presencialmente» ante el intelecto divino simplemente como entes meramente posibles[469] (hoy diríamos: con pura posibilidad lógica, o como puro *ens objectivum*[470]), todavía como no creadas (sin posibilidad empírica, pero con una entidad mínima: *ens diminutum*[471]), y sólo cuando son elegidas entre todas las ideas posibles (ahora con posibilidad empírica[472]) serán convertidas en entes creados y devendrán esencias reales individuales, con su *haecceitas* singular: *ens ratum*.

Scoto distingue, por otra parte, de manera muy personal, entre *natura* (que es lo que opera por necesidad: lo que no puede no ser) y *voluntas* (que es lo que opera causando contingencia: lo que puede no ser). La inteligencia tiene que ver con la *natura* (naturaleza de las cosas). En este segundo caso la libertad, como *voluntas*, tendrá la función de ser una causalidad especial, la causalidad contingente. En efecto, hay que distinguir entre las ideas como «simples posibles» (ya descritas) o como «posibles futuros», posición defendida por Avicena, donde la diferencia estriba en un acto de la voluntad divina que las pone en la realidad como esencias creadas. Los «futuros contingentes» (las ideas de las cosas posibles de ser creadas, que no fueron, que comenzarán a ser y pudieron no ser) no se refieren *ad esse existentiae*, porque son «futuros» y no «presentes», y por ello Dios no debió crearlos primero como posibles y después como reales. Su primer modo de ser es meramente posible. Pero si Dios es la causa de su existencia, siendo perfecta, sería una causalidad necesaria (el «mejor mundo posible» de Leibniz) y contingente por las causas próximas[473]. Duns Scoto quiere refutar esta posición.

[64] Para que la contingencia sea radical debe ser contingente la causa primera[474]. Pero esto era imposible para la ontología de la *ananké* (necesidad) de los griegos y de muchos musulmanes y cristianos que atribuyen la creación a la puesta en realidad de las ideas divinas, como acto de la inteligencia divina —y la inteligencia, como *natura*, actúa por necesidad[475]—. Una inteligencia que determina necesariamente a la voluntad o una voluntad que se somete necesariamente al intelecto suprimen la contingencia radical del universo. Scoto ofrece entonces una solución de importancia para la comprensión de la contingencia radical.

Para Scoto la contingencia es un hecho. A alguien que niegue la contingencia se le puede probar su existencia torturándolo hasta que admita (y pida) como *posible* que se detenga la tortura. La existencia de la contingencia depende de que las causas no sean necesarias. Si la primera causa es necesaria y origina una causa segunda necesaria, la contingencia sería imposible (porque todas las sucesivas causas serían igualmente necesarias). Es necesario que la primera causa sea libre, que cause contingentemente lo contingente. Esto es posible y racional: Dios crea las ideas posibles futuras eligiéndolas libremente con su voluntad absoluta[476].

Pero ¿en qué consiste lo posible? En cumplir con dos condiciones, dice Scoto: *a*) que su esencia o naturaleza no sea contradictoria, y *b*) que no exista necesariamente por sí misma. Se encuentra, por tanto, entre lo imposible (no *a*) y lo necesario (no *b*). La piedra producida como «ente inteligible», como idea en el intelecto divino, no es contradictoria ni le repugna la existencia aunque no la tenga necesariamente.

Para que Dios pueda crear debe, entonces, «antes de toda producción de la cosa hacia fuera (*ad extra*), tener la cosa un ser posible (*esse possibile*)»[477] —como posibilidad de esencia—. Pero todavía podría ser posible *necesariamente* —como posibilidad de existencia—. Si la posibilidad de esencia no se da, tampoco es posible el contingente. Pero podría darse la primera y sin embargo la cosa creada no sería contingente si debe ser creada necesariamente (como opinaba Avicena, o como en el caso del «mejor mundo posible» de Leibniz, donde Dios debería crear siempre necesariamente lo «mejor», por lo que no pudo no ser creado este mundo). Sería para Scoto una creación de lo posible *natural*, necesario, no contingente. Si la inteligencia divina creara ella sola, todas sus creaturas serían necesarias. Por el contrario, la voluntad divina, que se ama necesariamente a sí misma, no está exigida a amar al objeto finito, y por ello no está movida por necesidad en su querer. Ama a la cosa posible futura con infinita libertad[478].

Pero esto no es todo. Para Avicena, por ejemplo, el ser posible es el no contradictorio, pero puede ser causado necesariamente por Dios, por lo que sería «un posible por sí, pero necesario por otro (*possibile per se necesse ex alio*)». Pero Scoto no está de acuerdo con esta «necesidad» del modo de causar la existencia de la creatura. Su Dios, necesario hacia sí mismo, es libre con respecto a la creaturas. Las creaturas finitas son esencias (ni particulares ni universales, ni existentes ni no-existentes) como «entes posibles» no contradictorios; siéndoles accidental la existencia, podría sin embargo darse el «posible necesario» de Avicena (o Aristóteles)[479] o el «posible contingente» de Scoto. El modo de la causalidad depende del modo de ser de las causas. Un agente natural segundo obra por necesidad de producir aquello que produce; su causalidad es en cierta manera necesaria (natural). Pero si la Causa primera es infinita y perfecta en el orden del ser mismo, obra libremente cuando crea todas las cosas. Como inteligencia infinita produce formalmente infinitas ideas posibles con su *esse cognitum* (ser conocido); pero como voluntad infinita elige las posibles futuras con su *esse volitum* (ser querido). Pero falta un tercer

momento para que la cosa querida sea una cosa existente. Falta todavía el poder ejecutivo de Dios para producir un existente *contingente*.

Para Scoto, «el crear consiste en causar libremente seres posibles cuya existencia no es necesaria»[480]. Para Scoto el universo es contingente, en continua innovación, irreversible, imprevisible *ante rem*, atravesado por la temporalidad irrepetible —como desde distintas perspectivas lo es igualmente para Bergson, Berdiaeff o Prigogine[481]—. No se trata ni del azar ni de la *natura*, sino de una causalidad originaria que parte de una voluntad libre. Pareciera que escuchamos ya a Schopenhauer, a Nietzsche, a Carl Schmitt. La única contingencia que aceptaban Avicena o Aristóteles era el azar o el mal como error —siendo que los «fenómenos» eran en apariencia contingentes, pero en su fundamento eran igualmente necesarios, gracias a la *physikón nómos* (la ley natural)—. La *episteme* en el sentido griego iba de la ilusión de la contingencia a la necesidad del universo en eterno retorno sobre sí mismo, repetitivo, igual a sí mismo, determinado, previsible, divino. El universo contingente de Scoto será posteriormente secularizado, siendo lo divino una causalidad libre y anterior al universo: el universo dejó de estar «poblado de dioses» y pudo ser celebrado como contingencia radical, no como defecto sino como modo propio de ser.

[65] Resumiendo, Scoto afirma que la esencia, en el orden de la duración, no tiene en su ser inteligible *a priori* la existencia; no tiene de dónde existir; es sólo posible. Y Avicena tiene razón, contra Averroes, al afirmar que sin embargo podría devenir necesaria por su causa. Si Dios la creara por necesidad sería un posible cuya existencia es necesaria[482]. Para Scoto, contra Avicena, por ser la causa libre e imprevisible, la misma existencia del posible es contingente. El *ex nihilo* («de la nada») es la causa contingente extrínseca del creador como voluntad absolutamente libre e indeterminada, imprevisible. Dice Gilson:

> Porque Dios causa de manera contingente puede causar lo nuevo, así como puede causar lo eterno. Es suficiente que su Voluntad libre haya eternamente querido la existencia de un ser temporal[483].

Lo más interesante ahora es pasar al nivel de la voluntad finita, humana, donde la filosofía actual podría retomar todo lo dicho «acerca de Dios» como un momento contrafáctico ideal: «Si fuéramos seres perfectos e infinitos[484]... podríamos... Pero como no somos perfectos, entonces...». Kant[485] anteponía el *Intellectus archetypus* (de Dios) que podía conocer el *noumenon* al entendimiento finito que sólo conocía «objetos», en el orden fenoménico como «constitución».

Para Scoto al orden «natural» se le oponía el orden «de la voluntad»[486]. La voluntad, *ut voluntas*, es decir, como libre, debe contar siempre en primer lugar con la voluntad *ut natura*, es decir, como tendencia. Primero se ama el objeto presentado por la inteligencia; anterioridad de la *natura* tanto como inteligencia (*intellectus intelligit: esse cognitum*) como apetito (*voluntas amat: esse volitum*). En segundo lugar, se

elige (no sólo desde un querer [*velle*] sino también desde un no-querer [*nolle*]) formalmente como voluntad que se determina libremente a sí misma. Contra al-Farabi y los filósofos islámicos[487], Scoto rechaza que la «fantasía» (imaginación) pueda ser causa de la libertad, porque al final es un momento representativo y en cierta manera determina la voluntad desde fuera de ella misma como *natura*. La espontaneidad libre de la voluntad se muestra no tanto en el querer el objeto (aun de la fantasía) sino en el poder «no-querer» (*nolle*). Además la voluntad puede «enfocar» o «mover» el intelecto y la fantasía hacia un objeto querido o sobre otro o rechazar ambos[488].

Así el acto humano, efecto de la libertad, será contingente por analogía al modo de existencia del universo, pero en tres grados diversos: *a*) *libertas ad oppositos actus*, cuando se quiere o no se quiere algo; *b*) *libertas ad opposita objecta*, cuando se quiere esto o aquello; y *c*) *libertas ad oppositos effectus*, en cuanto se quiere esta cosa real como efecto. Estas tres dimensiones de lo contingente son causadas por esta triple libertad, y son diferentes dimensiones de la contingencia: toda cosa real o acto, que pudo ser en primer lugar posible, *a*) pudo no ser querido[489], *b*) pudo tener otro contenido (ser querido como otra posibilidad) y *c*) pudo no ser efecto de la causalidad contingente (por ello no necesaria o natural) de un poner a la cosa como existente, real. La libertad interviene en todos los momentos de consecución de la cosa real. En este sentido escribe Duns Scoto:

Nihil aliud a voluntate potest esse totalis causa volitionis in voluntate secundum quod voluntas determinat se libere ad actum volendi causandum [Sólo la voluntad puede ser causa total de la volición en la voluntad en tanto la voluntad se determina libremente causando el acto del querer][490].

La volición (*volitio*) es el motor, la motivación; el querer es la causa del movimiento, y de la inmovilidad el no querer; es causa de esto o aquello, y es el poder de efectuar una cosa o un acto real.

En último término, y como se ha visto, el efecto, la cosa o el acto posible de la voluntad puede no llegar a existir. Entre el *esse cognitum* (como posible) y el *esse volitum* (como querido y elegido) hay todavía una distancia hasta realizarse el *esse realis contingens*, distancia que recorre la *potestas operandi*[491] como energía, fuerza o «poder» de hacer existir un efecto. En esto último consiste el «poder de la voluntad» (*potestas voluntatis*), fundamento último de una ontología del poder político como voluntad (un querer causar lo real como medio para la vida comunitaria) o como mero poder de la voluntad (como facultad o capacidad de causar)[492]. El objeto conocido es una causa *sine qua non* de la misma volición (meramente posible), pero ser causa («condición» diría yo) «sin la cual» no se da el objeto del querer (no se puede querer lo no conocido) no es lo mismo que ser la «causa efectiva total» por el que la cosa inteligida es elegida libremente y efectuada. El ser conocido de la cosa no es debido a la voluntad. Tampoco la cosa es la causa de la vo-

luntad, que se mueve a sí misma libremente. Es decir, la cosa dada a la voluntad por la inteligencia es querida por la voluntad como causa total de su existencia posible. La inteligencia es la «causa» formal: la voluntad es la causa integral o material (en cuanto a la existencia real de su contenido) de lo a efectuar, porque sólo el querer tiene el «poder de la voluntad de obrar o no obrar». El intelecto cumple una tarea propia: concibe, juzga, compara, delibera, conduce; si no lo hiciera no habría volición; pero sin la voluntad todo quedaría en la mera «posibilidad» inefectuada:

Que la voluntad sea libre, no resulta de que se lance con todas sus fuerzas en su objeto; al contrario, sea cual fuere la fuerza con la que se lance sobre el objeto, más aún se domina a sí misma, de manera que al tender hacia un objeto, tiende libremente y en virtud de su libertad absoluta ella podría no tender hacia él[493].

La prioridad de la voluntad sobre la inteligencia es análoga a la superioridad de la libertad sobre la naturaleza, siendo por ello ambas modos opuestos de causar sus efectos[494].

Duns Scoto, de todo lo indicado, concluye repetidamente la irreductible contingencia de la volición y de sus efectos. La contingencia, modo positivo de la creatura, no puede demostrarse *a priori*, pero es un hecho *a posteriori* que puede probarse. Hay cosas «evitables» que no pueden dejar de tener una causa, como todos los efectos. La causa de hechos «evitables» es una causa libre, contingente. En el ámbito de la libertad de la voluntad no hay determinismo ni se actúa como naturaleza[495]. La voluntad humana (también política, por supuesto) produce entonces «ideas» posibles que son futuros contingentes, alternativas, pro-yectos (que pueden ser o no ser, de esta o aquella manera, y que al final se las lleva a cabo realizándolas o no: tres dimensiones inevitables del contingente).

Para Scoto, por tanto, la causa propia de la *contingencia* es precisamente la voluntad libre (y no sólo la inteligencia práctica)[496], que abre todo el horizonte de las actividades (y de las ciencias) humanas, pero en especial, y es lo que nos interesa aquí, el «campo político» en dimensión propiamente estratégica con toda su incertidumbre, indecidibilidad, finitud.

[66] A continuación deseamos exponer los dos proyectos políticos más claros y opuestos que puedan pensarse. El de una Cristiandad militante y el de un Imperio temporal universal (eurocéntrico en realidad), diferenciado con precisión de la comunidad religiosa. El uno es el modelo que criticará Kierkegaard; el otro es el del universalismo europeo secular que caerá en crisis con el ascenso de Estados Unidos (como aparece expuesto en la obra de Carl Schmitt).

El primero de ellos queda expresado en la teoría política de un Roger Bacon (nace entre 1210 y 1214, y muere algo antes de 1300), franciscano —como muchos de los grandes reformadores—. Paradójicamente, y esto no lo puede observar Gilson[497], Bacon expone el modelo de «Cristiandad» (la *christianitas*)[498], que es lo que hoy denominaríamos una «cultura» (en el sentido alemán de *Kultur*), cuyo fin sería:

Dar a los individuos como a los pueblos aquello que necesitan para conservar la salud, prolongar la vida de una manera admirable, adquirir los bienes de fortuna, la virtud, la discreción, la paz, la justicia, y triunfar magníficamente de todo lo que a ello se oponga[499].

Esta «República cristiana» no tendría «derecho civil» sino sólo canónico. Sería como un Estado Pontificio universal que se impondría sobre sarracenos, tártaros, judíos y paganos o idólatras, en una concepción claramente eurocéntrica. Nuestro autor piensa que el islam desaparecerá por sus propias contradicciones, y sugiere que deben usarse la ciencia experimental, los instrumentos de observación y las máquinas (que tanta importancia tenían en su proyecto) no para su conversión, sino más bien para su extinción. Como hemos indicado, es como una réplica cristiana del *Dar-al-Islam* (la «Casa de los fieles»), ya que esperaba poder «convertir a los tártaros y destruir a los sarracenos»[500], oponiéndose en esto al proyecto de Raimundo Lulio.

Se trataría exactamente de la metamorfosis radical de la ciudad de Dios de Agustín. La «ciudad terrena» (de Caín) aparece fetichizada como la «ciudad de Dios», inversión que Marx (y la filosofía de la liberación) criticará acerbamente. Hay una sola «ciudad», que para Bacon es la República cristiana como ciudad de Dios, siendo, simplemente, el nombre histórico de la ciudad terrena de Agustín. La identificación de una cultura con la religión cristiana priva a ésta de su mesianismo profético, crítico, perdiendo su Alteridad, Exterioridad, y siendo subsumida en la Totalidad como su mismo «fundamento»[501].

Desde la experiencia de la díscola Florencia que, formando parte del Estado Pontificio, luchó siempre por su autonomía, significando por esto mismo un espacio de conflicto político permanente, surgió, entre uno de sus exilados (cuya tumba se encuentra en la Ravena bizantina lejos del poder papal) y siendo un laico, Dante Alighieri (1265-1321), que escribió *De Monarchia*, un proyecto inverso al de R. Bacon.

Dante imagina la existencia de un Imperio o Monarquía universal que, dominando a los reyes de Europa y a los *condottieri* que pululaban por Italia, impusiera el orden y la paz en todo el mundo (que eurocéntricamente consiste esencialmente en Europa): *humana civilitas, civilitas humani generis* (la civilización humana, el género humano civilizado). «La obra del género humano concebido en totalidad es actuar siempre según la potencia posible del intelecto»[502].

Lo fundamental es la paz, fruto de la justicia entre los iguales, para lo que se necesita un juez con autoridad (el Emperador, *primus inter pares*, como el protector de los pueblos contra sus injustos príncipes). Su autoridad debía extenderse a Europa, África y Asia. Roma fue sólo un antecedente.

Este Imperio tendría relaciones con el Papado, pero sería un Estado temporal completamente autónomo. Idealizando positivamente el Imperio romano, el nuevo Imperio sería como su prolongación y desarrollo:

Sometiendo el mundo, el pueblo romano no se propuso otro fin más que el derecho; por tanto, cuando lo sometió, el pueblo romano lo hizo con razón y, por consiguiente, con razón se atribuye la dignidad del Imperio[503].

Como posteriormente Maquiavelo, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, criticaba el presente italiano (y europeo) desde un pasado remoto romano transformado en idea reguladora. Lo cierto es que Dante concibe un Estado secular, temporal, completamente autónomo de la Iglesia romana. Le quita así al Papado su poder temporal o político. Como genial artífice de la palabra, Dante desarma las metáforas corrientes que justifican el poder temporal del Papado, en aquello de las «dos espadas» o las «llaves» para «desatar todo»[504]. Para Dante el Emperador, en el orden temporal, recibe la autoridad directamente de Dios y no a través del Papado. De esta forma el ser humano necesita de una doble autoridad: la política en el Imperio y la profética en la Iglesia. Ahora sí se daría la posibilidad de una «sociedad del género humano» diferente a la «República cristiana» de Bacon, pero no sería tampoco la «ciudad terrena» de Caín según Agustín, ya que ésta suponía la «totalización» o lucha contra la «ciudad de Dios» o el «reino de Dios» (que tampoco es la Iglesia para Agustín). Nos hallamos por tanto ante otro tipo de categorización política, que es la que se impondrá en los últimos siglos de la llamada Edad Media europea y en la Modernidad: el Estado político y la comunidad religiosa, diferenciados. Esta formulación, como he indicado, fue ideada por un laico exiliado florentino (Dante Alighieri) en conflicto con el Estado Pontificio, y no por un clérigo romano (como Roger Bacon).

Tomás de Aquino hablaba de que el ser humano tiene un «fin doble» (*finis duplex*); Dante, en cambio, indica que el ser humano tiene «dos fines» (*fines duo*). La Iglesia dependía directamente de Dios por el Papa, mientras que el Imperio dependía directamente de Dios por el Emperador. Dos *potestates* (y *auctoritates*) diferenciadas nuevamente después de diez siglos de confusiones (desde Constantino).

[67] Sólo diez años más joven que Duns Scoto y Dante, no es extraño que Marsilio de Padua (1275-1342), de la Universidad del mismo nombre, viviera en una región bajo la influencia autónoma de la República de Venecia, que se enfrentaba tanto al Estado Pontificio como al Imperio. Marsilio era más libre que un florentino. Su posición en el *Defensor pacis* (1324) es un paso adelante muy claro con respecto a Dante. El poder político lo recibe el gobernante no de Dios sino del pueblo, *populus* (como en Venecia lo recibía el *Doge* para su ejercicio delegado, como servicio). El pueblo es el soberano. De manera que el gobernante debía ser elegido por un cuerpo político, que estaba constituido por la totalidad de los patricios que constituían el pueblo (era el *Maggiore Consiglio* de Venecia). El gobernante debía respetar las leyes y podía ser destituido si no obedecía a dicho cuerpo. Pareciera fundarse en la *Política* de Aristóteles, pero Marsilio tiene ante sus ojos la organización política de la ciudad que gobernaba sobre Padua: Venecia. Sus filósofos de referencia son Aristóteles, pero igualmente al-Farabi o ben-Maimón.

Marsilio aplica analógicamente los mismos principios a la Iglesia. Muestra que la institución de los presbíteros era antigua, pero no así la del obispo o del papa. Exigía una estricta democratización de la Iglesia romana, del Estado Pontificio. El pueblo cristiano debe elegir a sus pastores y a sus autoridades (como acontecía en la antigua tradición de la Iglesia primitiva).

Marsilio defiende la monarquía electiva (tanto para la sociedad política como para la Iglesia). Pero al tener como referencia a la asamblea popular que elige al monarca, dicta leyes y además elige al cuerpo de jueces, vemos bosquejarse la lenta diferenciación de los tres poderes en un sistema mixto como el veneciano. En 1297 se había producido en Venecia la *cerrata* que todavía, cuando escribe *Defensor pacis*, unos cuarenta años después no había manifestado sus efectos oligarquizantes.

Siguiendo una línea franciscana, escotista casi, Marsilio enseña que no existe una ley natural (que debería ser necesaria como las leyes de la naturaleza, que además no pueden ser conocidas ni reconocidas por todas las naciones[505]), sino que las leyes son producto de la voluntad legislativa del poder político del pueblo. Son contingentes.

El comienzo del derrumbe del «mundo antiguo» europeo para la Cristiandad se produjo cuando los turcos conquistan Constantinopla en 1453 (hecho precedido por la ocupación de Kosovo en 1389 y de Tesalónica en 1430). Un año después, del mismo modo a como Agustín comenzó en el 413 *La ciudad de Dios*, dos años después de que Alarico tomara Roma, Nicolás de Cusa (1401-1464) iniciaba el *De pace fidei*[506] en 1454. La mayor tragedia política de su época es la lucha entre religiones. Wicleff moría en 1384; Juan Huss en 1415; en 1440 se consuma el cisma de la Iglesia ortodoxa oriental. En la obra nombrada, Nicolás de Cusa intenta un diálogo macro-ecuménico entre un filósofo griego, un italiano romano, un árabe musulmán, un hindú, un sirio-caldeo, un judío, un francés católico, un español, un tártaro y un bohemio, para intentar llegar a acuerdos mínimos. Incluso pensó organizar un diálogo real con musulmanes en El Cairo, en Alejandría o en Jaffa. En cualquier caso, era un diálogo políticamente imposible. Un mundo iba a desaparecer, pero antes intentará un retorno a las fuentes de la cultura europea, gracias a los exilados de Constantinopla, en el momento histórico denominado «Renacimiento». Europa, sitiada por el mundo islámico, aislada más que nunca del «sistema antiguo» por las invasiones turcas que avanzaban hasta los muros de Viena, mirará hacia el sur, hacia el Mediterráneo, teniendo como espacio de contacto a Italia, enfrentándose al islam. Todo cambiará con la Modernidad.

NOTAS

1. Véase la obra de Soros, 2000.

2. No es lo mismo enunciar algo como falsable (que no es lo mismo que falibilidad), lo que incluye una actitud negativa de no adherirse a la verdad de lo que se enuncia (sería el no-compromiso del

escéptico ante todo enunciado), que la honesta pretensión de verdad que sabe que su enunciado podrá ser refutado por un argumento mejor, que el que tiene pretensión de verdad aceptará como propio. Es decir, en el concepto de pretensión de verdad se incluye la posible falsabilidad (y su inevitable falibilidad) de lo enunciado, pero no aceptado como falso sino como verdadero. La «falsabilidad» popperiana contiene una actitud escéptica; la pretensión de verdad acepta la siempre posible falsabilidad (y la inevitable falibilidad de todo enunciado), pero afirma que el enunciado es aceptado en tanto verdadero (por ser el resultado del mejor argumento que explica la realidad tal como se nos da en su perspectiva y mundo histórico, en su presente desarrollo) y no en tanto falsable (y por ello falible). La falibilidad, por su parte, tiene que ver con la pretensión de validez.

3. De manera consciente enunciaremos el «americano-centrismo», ya que aunque no siempre denominaremos a los estadounidenses «norteamericanos» (contra la pretensión abusiva que reduce el continente americano a los solos anglosajones del norte, excluyendo a América Latina y el Caribe afroamericano) en este caso le daremos el sentido restrictivo que «ellos» le asignan, sabiendo que América es mucho más que los Estados Unidos anglosajón.

4. Véase Morin, 1996.

5. El «dolor» de tener que obtener en solitario el objeto de la caza, o de recolectar raíces, menor que el cazar en grupo o de trabajar la tierra agrícola, que sin embargo incluye muchos «dolores» del cuerpo; sufrimiento de las manos, dolor de levantarse temprano, de acostarse tarde, de enfrentarse al frío en la preparación de los campos, del corte de la madera de los bosques, etcétera.

6. El hambre, por ejemplo. El recolector, pescador o cazador sufre más que el agricultor o pastor para obtener sin embargo mucho menos alimento. La agricultura y el pastoreo, entonces, exigen una cierta «disciplina», pero es ahorro de «sufrimiento». Es decir, la «disciplina» no tiene como antecedente la «libertad» prístina de la no-disciplina (como pretenden ciertos anarquistas extremos o foucaultianos, no el mismo Foucault), sino el mayor sufrimiento de otra «disciplina» menos eficiente. La disciplina institucional (cuando lo institución se encuentra en su momento creador o «clásico», no en su decadencia ineficaz y por tanto «represiva», sin utilidad alguna para la mayoría) es ahorro de sufrimiento, aunque incluye siempre e inevitablemente algún grado de sufrimiento. Véase la *Tesis 17* de mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), Apéndice I [404], pp. 625-630.

7. El alimentarse y defenderse en comunidad permite una más adecuada producción y reproducción de la vida humana: se posterga la muerte, o se aumenta la media de sobrevivencia, longevidad.

8. Véase Morin (1996).

9. Toda muerte, en el origen siempre prematura, debió ser objeto de algún acto violento, caótico, anticivilizatorio. El ataque de un animal, de otro ser humano, de enfermedades mágicas y desconocidas, de accidentes telúricos, etcétera.

10. Con la cocción de la comida disminuyó el tiempo de la digestión del alimento; protegió la cueva durante la noche de los animales peligrosos; gracias a ambos descubrimientos aumentó el tiempo de vigilia (no necesita dormir tanto para digerir el alimento y durmió más profundamente). A lo largo de milenios calentará el hogar, ahuyentará insectos y animales, endurecerá la madera de sus armas, quemará los bosques para preparar el terreno para la agricultura, derretirá los metales, iluminará sus pasos en la noche, efectuará señales con comunidades distantes, quemará la tierra endureciéndola en la alfarería, y posteriormente en la fabricación de ladrillos, etcétera.

11. La especie *homo* ha devenido una especie urbana, «un viviente que habita la ciudad», pero no ya en el sentido restrictivo y helenocéntrico de Aristóteles (que opinaba que eran plenamente «humanos» *sólo* «los vivientes que vivían en las *pólis*» helénicas, y por ello no eran «humanos» ni los asiáticos del este, ni los bárbaros europeos al norte y al oeste de Grecia).

12. Se han descubierto en el sur de Turquía y en el norte de Siria, en el Medio Oriente, algunas aldeas, constituyendo un conjunto urbano, desde hace unos diez mil años a.C.

13. Véase Bernal (1991, II), sobre la presencia de cultura egipcia y semita desde el siglo XXI a.C. en Grecia y Tracia. Quizá el faraón Sesostris (*ca.* 1900-1800 a.C.; Bernal, II, 196 ss.) atravesó Turquía y Tracia (el dios Dionisos era un culto tracio-egipcio), la Escitia (al norte del mar Negro), pasando por la Cólquida (hasta hoy con habitantes negros: ¿no fue una colonia egipcia?, se pregunta Bernal [II, 245]).

14. Véase Bernal, 2001, 345 ss.: «Phoenician Politics and Egyptian Justice in Ancient Greece».

15. Véase Popock, 1975, 183 ss. Aún las democracias americanas recuerdan a Venecia, el Congreso rememora la asamblea popular (demócratas), el Senado la representación de los principales y más antiguos (aristócratas), el presidente recordará al *Doge* electivo o al antiguo monarca (monárquicas).

16. Es justamente en una de estas ciudades, Biblos, Tiro o Sidón, donde el alfabeto fonético se perfecciona. En efecto, el contacto con el sistema ideográfico egipcio y el cuneiforme mesopotámico debió dar la posibilidad a esta alta cultura intermedia de inventar el alfabeto fonético. El hecho de un

desarrollado comercio de alta mar, desde las costas palestinas hasta el Atlántico, atravesando todo el Mediterráneo, debió incentivar en estas ciudades la necesidad de escribir con mucha precisión textos de mayor extensión. Es interesante anotar que en Amerindia los mayas tuvieron una escritura ideográfica con elementos fonéticos (los «glifos»).

17. Este rey efectuó un tratado de paz con la ciudad de Lugalkiginedudu, «que constituye el más antiguo documento diplomático de la humanidad» (Lara Peinado, 1994, xix).

18. *Ibid.*, 4-5.

19. *Ibid.*, 24-25.

20. El «pobre» al «rico».

21. La ley escrita.

22. Lara Peinado, 1994, 59.

23. El aspecto material de la política.

24. *Ibid.*, ley XXIV, 40-XXV, 50; ed. cit., 42-43. Véase el *Código de Hammurabi* (Hammurabi, 1971, par. 282 al final, p. 74).

25. Launderville, 2003, 289.

26. *Ibid.*

27. Véase Semerano, 1984 y 2001.

28. Semerano, en la obra citada, mostrará que del acadio *Sargón* deriva el etrusco *Tárchon/Tarchna*, en asirio *Sarru-kinu*, que en latín será *Tarquinius* (el primer rey mitológico romano).

29. Semerano, 2001, 25-26. En su última obrita *La favola dell'indoeuropeo* (Semerano, 2005), destruye definitivamente las antiguas hipótesis sobre la existencia de esta lengua «inventada». En realidad todas las raíces etimológicas nos conducen al Medio Oriente (lenguas acadia, caldea, babilónica, etc.) o al egipcio.

30. *Ibid.*, 21.

31. *Ibid.*, 5.

32. *Ibid.*, 32, 49-66, 96-109.

33. *Ibid.*, 35, 258-261.

34. *Ibid.*, 72 ss.

35. *Ibid.*, 84.

36. El mismo Dionisos procede del acadio *nasu* (producir), hebreo *nasah* (verter agua). Es el «dios (*Dio*) al que se le ofrece».

37. *Ibid.*, 124.

38. Amin, 1974, 52.

39. *Ibid.*, 51.

40. Imagínese que desde las primeras dinastías egipcias a Platón transcurrieron veintiséis siglos, y menos siglos desde Platón hasta nosotros (sólo veinticuatro).

41. Lara Peinado, 1989, 210-211.

42. Omni-«presencia» indica justamente esa posición «pública» virtual del sujeto ante el tribunal de Osiris.

43. Véase mi *Ética* (Dussel, 1998, § 1).

44. «Material» en el sentido de «contenido» ético-político, y no meramente físico.

45. *Libro de los muertos*, cap. 125; ed. cit., 209.

46. Bernal, 2001, 360 ss.

47. *Ibid.*, 361.

48. *Ibid.*, 363.

49. *Ibid.*, 364.

50. Dussel, 1966 y 1975.

51. En este Valle de México hay vestigios agrícolas de 7.000 años de antigüedad.

52. Amin, 1974, 55.

53. No otra cosa serán en Mesoamérica las pirámides, montañas artificiales: eran la reconstrucción mítica de la «Montaña Verdadera». Es el «centro» del «campo político», lugar de la consagración de los reyes y donde se comunicaba la Tierra con el Inframundo y con los Cielos.

54. En apasionante libro Linda Schele (Freidel, Schele y Parker, 2000) describe cómo descubrió que los cultos y representaciones en los centros ceremoniales mayas (pero también antes, entre los olmecas, pp. 128 ss.) se refieren de manera directa y realistamente descriptiva a la posición de los astros (Vía Láctea, estrella polar, las «tres piedras», etc.) en el firmamento. Gracias a modelos informatizados, se pudo reconstruir la imagen del firmamento del día 5 de febrero (el «4 ahaw 8 kumk'u» maya) del año 690 d.C. La imagen que se veía en el firmamento nocturno del 5 de febrero (la otra fecha clave es el

13 de agosto) en los primeros siglos de la era cristiana hoy se celebra por los chamulas el 8 de febrero (por la variación que se ha producido durante los últimos 1.300 años). Esta fecha de la conmemoración del «origen del universo» (en el 3114 a.C. para los mayas) era cuando los dioses colocaron primero las «tres piedras del hogar» (sobre la «tortuga» —Orión— las estrellas Alnitak, Saif y Riegel) en torno del «hueco negro» (hoy la Nebulosa M 42), el fuego originario del universo, punto sobre el que giran en el firmamento nocturno todas las constelaciones. Y después, gracias al «árbol del mundo» (el «cocodrilo» cabeza abajo, la Ceiba sagrada, la Vía Láctea), los dioses «pararon», desplegaron hacia «arriba» y sostuvieron a los cielos, iniciándose así nuestro actual universo (la tercera creación). El «cocodrilo» cabeza abajo (que es la vía láctea —*Wakah-Chan* para los mayas—) ya era conocido entre los olmecas. La Vía Láctea, el «Camino blanco» (*Sak Be*), era igualmente la «canoa» donde remaban los dioses y que se hundió algo antes del origen del universo. En efecto, el 5 de febrero del 690 la Vía Láctea al amanecer se va hundiendo lentamente en el firmamento (léanse las interesantes páginas de Linda Schele, pp. 54-105, en especial p. 93). Schele escribe: «Con ese descubrimiento comprendí que probablemente cada imagen importante del simbolismo cósmico maya [representado en templos y estelas] era un mapa del cielo» (*ibid.*, 84).

55. Véase Florescano, 1996, 33.

56. *Ibid.*, 39.

57. Véase más adelante [238].

58. Véase Lockhart, 1992, 14-58, en especial «Basic Principles of Altepetl Organization» (pp. 15 ss.).

59. Yax Moch Xoc fue el fundador de la dinastía de Tikal. Existe la cronología exacta de los señores de Tikal desde Ahau Jaguar (desde la fecha 8.12.14.1.15 = 292 d.C.), hasta el Doble Pájaro (9.5.3.9.15 = 556 d.C.). Véase Sharer, 1994, 175. Los mayas imaginaban y ponían fecha a acontecimientos a partir del 3114 a.C., tiempo supuesto del nacimiento del Primer Padre Hun Nal Ye. Sobre la organización política de los mayas, véase Scharer, 1994, 491 ss. Tikal llegó a tener 84 centros ceremoniales subordinados eu una extensa región central de Yucatán, incluyendo toda la actual Belice.

60. Sharer, 1994, 138 ss.: «The emergence of States in the Maya Area» (pp. 143-144).

61. Además de su significación religiosa, el sacrificio indica también la posibilidad de la fecundidad agrícola, responsabilidad real igualmente. La política, como en todas las culturas, tiene que ver primero con la agricultura, con la alimentación, con la reproducción material de la vida humana, política.

62. Florescano, 1996, 74.

63. Florescano, 2004, 49-50.

64. Llegó a tener según algunos cálculos hasta cien mil habitantes, con más de dos mil manzanas de viviendas.

65. Digo «redescubierta» porque no se sabía lo que esta inmensa ciudad había sido en la historia del Valle de México, hasta que hace poco se lanzó la hipótesis —aceptada rápidamente por todos— de que en realidad consistía en la mítica ciudad de Tula o Tollan, la de los primeros toltecas, origen de todas las civilizaciones clásicas del valle. Hubo posteriormente otras Tulas, pero todas se refieren a la metrópoli ideal, centro mítico del poder, cuya multilocación indica su importancia, como con Roma. Constantinopla se consideraba la «segunda» Roma y Moscú la «tercera». Pareciera, de todos modos, que la clásica y primera Tula fue Teotihuacán.

66. Tenochtitlán, Tetzcoco y Tlacopan.

67. Florescano, 1996, 166.

68. Este «concepto» es el centro de toda la estructura política mesoamericana, aquí con denominación nahua. *Altepetl* (véase Lockhardt, 1992, 14 ss.) o «comunidad» política, que será traducido en la época colonial por «pueblo», debe ser retenido como una categoría fundamental en la política latinoamericana. Ni «pueblo» en castellano, ni *people* en inglés, pueden expresar adecuadameute su contenido.

69. Véase Lockhart, 1992, 22. El *altepetl* de Tenochtitlán tenía igualmente cuatro comunidades de base: Moyotlan, Teopan, Atzaqualco y Cuepopan.

70. Véase López Austin, 1982.

71. Véase mi obra *The Invention of the Americas* (Dussel, 1995, 95 ss.).

72. Véase López Austin, 1992, 90.

73. El hecho narrativo qne justificaba la dominación del Imperio era una verdadera «teología política» (como la llamaría Carl Schmitt), ya que Tlacaelel enseñaba que los aztecas servían fielmente a la sobrevivencia del universo, al bacer la guerra y mantener el orden en el *Cemanahuac* (el «anillo» o la totalidad del mundo), para poder ofrendar sacrificios humanos que daban vida al sol (Huitzilopochtli). ¿Qué mejor «teología de la dominación» puede un político imaginarse? La política moderna seculari-

zada no ha dejado de hacer uso de justificaciones semejantes: ¿qué es la exigencia de la expansión de la «democracia» y la moralizante «lucha antiterrorista» y antidroga actuales (como del «Plan Colombia» en 2001), sino una nueva fundamentación de una política norteamericana de dominación planetaria?

74. Ribeiro, 1977, 168. Sobre el tema véase Dussel, 1966, § 20.

75. La obra de Martin Pärssinen (1992, 171 ss.) entra en detalles sumamente importantes para comprender la organización político-espacial y temporal de los incas. A la organización «dual» y «cuatripartita» —como entre los aztecas— habrá que agregarle la «tríada», que atraviesa todo el sistema político (lo primero: *Qollana*, lo segundo: *Payan*, lo tercero: *Kayaw*) jerarquizando el poder, los lugares, el sistema evaluativo. El famoso texto de Guamán Poma de Ayala *El Primer Nueva Corónica* es un testimonio privilegiado de todo esto (Guamán Poma, 1980). Causa asombro la similitud de la organización política de Cuzco con Tenochtitláu, lo que manifiesta ciertamente una mutua información, aunque sea indirecta).

76. Véase Pärssinen, 1992, 412.

77. En el hemisferio norte dicho día, el 21 de diciembre, fecha del *sol natalis* en el Imperio romano, fue adoptado por el cristianismo celebrándose (como la fiesta del origen del universo de los mayas el 5 de febrero) la uavidad. Pasaje de símbolos de una cultura a otra a través de milenios. El Sacro Imperio romano será tan «sacro» como el azteca o maya.

78. La «cruz» tiene un lugar central en toda la cosmovisión de los pueblos amerindios, desde Alaska hasta la Tierra del Fuego. Además de ser los cuatro puntos cardinales, ya sagrados en el Extremo Oriente, queda relacionada a la sombra que proyecta sobre la tierra (la Pachamama) el Árbol Sagrado (o simplemente un palo enterrado en el suelo, o una torre de piedra como en el Imperio inca). En el Ecuador, el antropólogo Guayasamín, sobrino del gran pintor, ha elaborado un vídeo, donde muestra el sentido de la «cruz» para todas las culturas americanas (desde Mesoamérica hasta al sur del Imperio inca). Sólo en Quito (que significa «centro del mundo» en maya [*sic*]) la sombra hacia el norte y hacia el sur, en los equinoccios de invierno o verano, son iguales. En Cuzco, por encoutrarse al sur, la sombra (o parte superior) de la «cruz» es menor. Entre mayas y aztecas, por encontrarse al norte del Ecuador, la parte superior de la «cruz» es mayor. Linda Schele se ha dado cuenta de este hecho. En la «cruz» de Palenque, si se tiene en cuenta *Itxam-Ye* (7-Guacamayo o la Osa mayor), se observa que la parte superior es mayor. Esto introduce todo el problema del «sol *en movimiento*» en la cosmología maya o azteca e inca. El sol se «mueve» no sólo en el firmamento de este a oeste. Se «mueve» sobre todo de norte a sur en la sombra del Árbol Sagrado sobre la tierra, a causa de los equinoccios, y de este a oeste (también de la sombra sobre el suelo) en el día, formando en el año, entonces, una «cruz»: la «cruz» que el sol dibuja sobre la Tierra, la ceiba como árbol empírico que florece en febrero (celebración del origen del universo) y cuyas flores nocturnas simbolizan la recreación de la vida, el «Árbol del Mundo» que sostiene el cielo y la Vía Láctea, se unifican multifacéticamente para ser, al mismo tiempo, la figura del rey, de Pakal en Paleuque, que garantiza a su «pueblo» estabilidad, orden, justicia, vida. El poder es «verdadero» cuando está «fundado» sobre la constelación de «Escorpión» abajo y la Osa Mayor arriba, como una Vía Láctea que garantiza, legitima, el reinado político.

79. Véase Eastermann, 1998.

80. *Ibid.*, 231.

81. Véase sobre la influencia del caballo eu la historia universal la contribución de Narr, 1965, 578-581.

82. En general, en todas mis obras anteriores he sido muy negativo en mi consideración de los pueblos llamados «indoeuropeos», en realidad los jinetes nómadas de la Edad del Hierro (en especial ante el helenismo). Deseo ahora reconocer que la ontología de la «luz» también tiene su aspecto positivo: constituye un «orden», una *taxis* que permitirá construir sobre ella (como sobre la Totalidad) una etapa más desarrollada de la política.

83. Véase Dussel, 1998, [13-17]; Dussel, 1966, §§ 25-30; Cotterell, 1993; Semerano, 2005.

84. Véase Dussel, 1975: *El humanismo helénico*, donde intento iniciar la descripción desde uua visión de conjunto de los pueblos jinetes del hierro, llamados «indoeuropeos». Esta obra, de todas maneras, era todavía, sin advertirlo, helenocéntrica en demasía.

85. Dussel, 1975, 47.

86. *Ibid.*, 45.

87. La cronología la tomaremos de De Bary, 1999, I, xxvii.

88. Para tener una idea de la riqneza cultural de estas épocas, debe tomarse conciencia de que de la dinastía Shang se han encontrado hasta 150.000 fragmentos junto a Anyang.

89. El gran tratado de la guerra se llamó por ello el *Sun-Tzu* (véase Ames, 1993, y Sunzi, [5]2006). Posteriormente fue ampliado y comentado en el *Sun-Bin* (Lau, 2003).

90. Cotterell, 1993, xiv.
91. K'ung Fu Tzu, el «maestro K'ung», *ca.* 551-479 a.C.
92. Mo Tzu, *ca.* 479-438 a.C.
93. Meng Ke muere en 288 a.C.
94. Véase la reciente edición de I. Preciado Idoeta, Trotta, Madrid, 2005.
95. Véase *Analecta* 3.16 (Confucio, 2003, 23).
96. Véase De Bary, 1999, I, 64-76, con textos casi exclusivamente políticos; Cooper, 1996, 70 ss.; Collins, 2000, 140 ss.; Deutsch, 1999, 182.
97. Véase De Bary, 1999, I, 114 ss.
98. En el año 1250 llegó a haber 400.000 candidatos a ocupar puestos públicos del Imperio (véase Collins, 2000, 303).
99. De Bary, 1999, I, 190-223. Esta escuela continúa algunos aspectos del mohismo.
100. Paradójicamente algunos han pensado que fue la sobrepoblación con bajo salario (Frank, 1998) y la fortaleza del Estado imperial (Wallerstein, 1980, I) lo que impedirá la revolución industrial, no el capitalismo (que pudo nacer en ciertas regiones chinas). Veremos que las razones fueron otras (considérense [69 ss.]).
101. Muere en el 338 a.C.
102. Nos hace pensar en la posición de Habermas hoy, guardando las distancias.
103. De la misma manera, cuando Mandeville aparentaba destruir la moral política, Adam Smith intentaba recuperarla, por la intervención de la providencia divina presente en el mercado, dando así una mayor sostenibilidad en el largo plazo al orden económico-político vigente. El «orden político» hegemónico (en el sentido gramsciano) debe legitimarse formulando una fundamentación moral o no tiene posibilidad de sostenerse en el largo plazo.
104. Parece estar escuchando a Foucault, con su «campo de fuerzas».
105. Véase el *Sun-Tzu*, cap. 5 (Ames, 1993; Sunzi, [5]2006, 137 ss.). Es el concepto de *Shi*.
106. Jullien, 1996, 29.
107. Ames, 1983, 71 ss.
108. *Sun-Tzu*, cap. 5 (Ames, 1993, 120-121; Sunzi, [5]2006, 137 ss.)
109. *El príncipe*, 3.
110. *Lao-Tzé*, § 37 (Wieger, 1950, 42; Star, 2001, 48).
111. *Ibid.*, § 64, fin.
112. *Ibid.*, § 48.
113. «The duty of ministres of reprove a ruler», 2 A 2 (De Bary, 1999, 126 ss.).
114. «El Príncipe se complace estando en el origen de todos los seres» (*Lao-Tzé*, § 34).
115. Jullien, 1996, 120.
116. *Ibid.*, 124.
117. Véase *Lao-Tzsé*, § 61.
118. Jullien, 1996, 140.
119. Más allá aún de lo que propone Jullien (1996, 149 ss.).
120. *Lao-Tzé*, § 58.
121. Jullien, 1996, 152; *Sun-Tzu*, cap. 3 (Ames, 1993; Sunzi, [5]2006).
122. Jullien, 1996, 163.
123. *Sun-Tzu*, cap. 11.
124. Jullien, 1996, 229-230.
125. Claro que Mao Tse-tung tiene mucho de neoconfucionano, pero con una fuerte influencia del mesianismo humanista de Marx (véase Wakeman, 1973, 97-114, 238-273).
126. Jullien, 1995, 243. En general, Roger Ames y François Jullien unifican la visión teórica, teleológica, de los «dos mundos», de los «modelos ideales» de los griegos con el pensamiento cristiano. Habría que hacer un lugar para una tercera experiencia de criterios organizacionales originarios, para el pensamiento egipcio, mesopotámico, semita y cristiano. Entre el mundo teórico teleológico griego y el pensamiento del «potencial de situación» (*shi*) chino, habría que situar el pensamiento «creador» de estos pueblos semitas, de los que el pensamiento moderno europeo es una deformación helenizante-romana. A la acción productiva griega y a la no-acción que sabe considerar la «potencia de la situación» operante y hegemónica, se abre otra posibilidad: la irrupción mesiánica desde los excluidos en la exterioridad del mito prometeico y de la «potencia de la situación». Desde los «impotentes» se abre una nueva estrategia anti-hegemónica y anti-*shi*: se considera la «potencia» de la «impotencia en la situación» —desde la *efectualidad negativa* aparece un diferente diagnóstico de la «potencia de situación»—. La «ocasión» es ahora un *kairós* anti-griego y más allá del chino: es el *kairós* de los «impotentes» que han

ido cobrando potencia en otra fuente de la historia, otras aguas que harán rodar otras piedras, que insignificantes, porque no descubiertas todavía, hacen camino en arroyos muy pequeños en las altas cimas, y que a su tiempo (el nuevo *kairós*) arrastrarán mayores piedras y arrasarán los antiguos torrentes que están debajo de su nivel en la montaña. No es un mero obrar correctivo inmanente; no es una acción meramente externa; es un obrar creador desde la alteridad excluida.

127. Collins, 2000, 177 ss.; Embree, 1988; Deutsch, 1999, 24 ss.

128. Véase Dussel, 1998, [13-17] y [243-244].

129. La palabra *veda* viene de la raíz acadia *wadum*, que significa saber, conocer (como en alemán *wissen*), y de donde procede *videre* en latín (ver). Por su parte, la palabra *sutra* india proviene del acadio *sitru* («escrito», «escritura»). Véase Semerano (2005, 15), que muestra la inexistencia de la pretendida lengua indoeuropea, con estos y numerosísimos ejemplos.

130. Collins, 1998, 177.

131. Véase Collins, 2000, figura 5.4 (p. 225).

132. Para la filosofía eurocéntrica será necesario en el futuro integrar en los estudios de la historia de la filosofía estos desarrollos: «Surgiendo de la competencia incipiente de los sabios upanisadistas, *Nyaya*, ésta llegó a ser la primera verdadera escuela filosófica hindú, formando una meta-teoría del argumento» (Collins, 1998, 229).

133. Deutsch, 1999, 40.

134. Embree, 1988, 86.

135. *Ibid.*, 344; Embree, 1988, 87.

136. *Nilindapañha*, p. 330; Embree, 1988, 113.

137. *Ibid.*, 114.

138. *Digha Nikaya*, 3.80; Embree, 1988, 129.

139. *Ibid.*

140. *Suvarnaprabhasottama Sutra*, 12; Embree, 1988, 182-184.

141. Embree, 1988, 238-239.

142. Cit. Mohanty, en «A history of Indian philosophy», en Deutsch, 1999, 44. Véase igualmente en Embree, 1988, 240 ss.

143. *Ibid.*, 241-242.

144. *Ibid.*, 241.

145. Véase Dussel, 1966, § 26.

146. Herzefeld, 1938, 4.

147. Hay que recordar que es un movimiento de monjes maniqueos en Egipto el que impulsará el primer monaquismo cristiano de «renunciación al mundo», extraño a la tradición semita y cristiana primitiva.

148. *Bandahishn*, I, 1.

149. Habrá que distinguir entre *a*) la crítica negativa del sistema vigente desde una visión negativa de la historia como tal (mesianismo de derecha o conservador, donde la motivación de la praxis no es un sistema futuro mejor: se trata de un pesimismo que mira hacia el pasado utópico) y *b*) la crítica del sistema vigente desde sus injusticias sistémicas y desde su superación histórica posible (el futuro utópico). El pensamiento iránico es por lo general del primer tipo (ya que el Principio del Mal es eterno y comporta una presencia necesaria en el devenir humano). El semita o cristiano posterior es del segundo tipo. Véase Dussel, 1969, cap. III: «Temporalidad de la existencia» (pp. 75 ss.).

150. Mani, el profeta zoroástrico, en el comienzo del reinado de los sasánidas (216-277 d.C), murió crucificado a las puertas de la ciudad capital. Su influencia en las culturas mediterránea fue inmensa. Mazdak (480-528 d.C.) fundó el mazdakismo, una verdadera revolución de los campesinos que exigían la igualdad entre todos los mortales y proclamaban la igualdad y la comunidad en la propiedad de bienes.

151. Buber, 1991.

152. Véanse Jidejan, 1969 y 1971; Harden, 1965.

153. En la flota de Jerjes en el 480 a.C., los navíos fenicios iban comandados por tres jefes navales independientes, el de Tiro, Sidón y Aradus.

154. *Política* II, ix, 1273 b 19-20. Véase el plagio de Hegel en *Rechtsphilosophie*, §§ 245-246.

155. «En el siglo IV, finalmente, Cartago ofrece de sí misma la imagen que los modernos suelen evocar: la de una república aristocrática, una especie de Venecia antigua, secreta y bien gestionada, donde los individuos están sometidos a la severa ley de ricos austeros y disciplinados» (Picard, 1970, 123). «So pena de caer en anacronismos, que nunca merecen confianza, resulta tentador comparar los destinos de Cartago con los de Venecia, cuyas semejanzas resultan, *mutatis mutandis*, evidentes [...] Cartago, como más tarde Venecia, fue una ciudad de mercaderes» (Lancel, 1995, 117-118).

156. Aristóteles, *Política* II, ix, 1272 b 9. Sobre los detalles de la organización política de Cartago se puede leer la descripción aristotélica, tan analítica y clara.

157. Como es sabido, el «amor a la riqueza» es para Aristóteles una perversión. El sistema ateniense-macedónico era aristocrático no plutocrático. Es este último el que se abrirá camino en la Modernidad. Piénsese en el «pasaje» de la *virtù* maquiavélica a la institucionalidad como impedimento a la corrupción presupuesta (en la plutocracia burguesa) que Popock (1975) analizará tan brillantemente.

158. *Ibid.*, 1273 a 40.

159. «Tò árkhein kaì tò árkhesthai» (*ibid.*, 1273 b 19). Los que mandan también obedecen, porque unas veces son elegidos para obedecer al *demos*, y otras eligen al que delegan el poder para mandar.

160. Bernal, 2001, 346. Se trata del capítulo «Phoeniciau Politics» (pp. 345 ss.).

161. *Ibid. Okhlós* (*Kh* es en castellano la *j*) es la multitud inorgánica opuesta al *demos*.

162. *Ibid.*, 352 ss.

163. Ambos provieuen de «trabajo» (*habodah*) y de «siervo» (*hebed*), de la raíz *hbd*.

164. Véase Bernal, 2001, 357.

165. Amin, 1974, 52. Ésta era un poco la tesis marxista, pero hemos visto que la esclavitud no se origina, ni mucho menos, en Grecia.

166. *Hoplítes* significa en griego «soldado de infantería pesada». En realidad era simplemente el «soldado», cuya etimología se origina eu el verbo «armar» (*hoplízo*), o en los sustantivos «armamento» (*hóplisma*) o «arma» (*hóplon*).

167. Visitando Mileto y Éfeso en agosto del 2003, el arqueólogo turco del Museo de Éfeso doctor Cengiz Içten nos informó sobre su reciente descubrimiento de bajorrelieves hititas pre-efesios, del siglo XV y XIV a.C. De manera que tambiéu hay presencia hitita anterior a las invasioues griegas. La diosa Ártemis de Éfeso tiene toda la fisonomía de la diosa hitita de la fecundidad, con un gorro cilíndrico elevado inexistente en la diosa helénica.

168. Bernal, 1991, II, 133 ss.

169. Heródoto, 1954, II, 100-110 (pp. 166-169).

170. Diodoro, 1933, I.53-58 (pp. 187-195).

171. Véase Dussel, 1998, Apéndice II: «Saís: capital del Egipto» ([405]). Véase igualmente la crítica del helenocentrismo de Nietzsche, *ibid.* [249]. Para una argumentación en regla considérese Bernal, 1991, completo.

172. Lancel, 1995, 13-14 (se refiere a Bérard, 1930, 146).

173. Collins, 2000, 85.

174. Leemos en Diels A, 1: «... Phoiníkes» (Diels, 1964, I, 67).

175. Fraile, 1965, I, 143. Este ejemplo nos hace pensar en alguien que fuera a Nueva York y se le recordara como inventor al haber calculado la sombra de un rascacielo, sin advertir que el haberlo construido es infinitamente mayor mérito científico.

176. Copleston, 1964, I, 34.

177. Taciano, 1954, I, 572.

178. Copleston, 1964, I, 36.

179. *Ibid.*, 42.

180. Bernal, 1987, I, 521. Véanse además 71-72, donde se relaciona Orfeo con Dionisos y Osiris.

181. *Bousiris*, 28 (Isócrates, 1928, I, 119).

182. Recuerdo haber visto con mis ojos, eu mis viajes a Egipto, la euorme roca frente a Elefantina donde se marcaba el límite de las crecidas del Nilo desde el 2000 a.C. Desde la primera catarata se podía anticipar el volumen anual de las aguas del Nilo. Toda una cartografía geométrica era necesaria para archivar los límites de las propiedades de todo el valle del Nilo, la de los faraones, de los templos, de la oligarquía, hasta la propiedad común de la comunidad de los pequeños poblados.

183. Recuérdese que Biblos ya era una floreciente ciudad en el 3100 a.C., quizá anterior a la Menfis egipcia.

184. Sais fue capital de todo el Egipto desde 666 a.C. hasta la ocupación de Cambises, el emperador persa en el 525 a.C. De manera que los persas atacaron a la madre patria de Atenas y poco después a las ciudades de la Hélade en Anatolia. Atenas fue duramente golpeada por los persas, pero al mismo tiempo fue refugio de muchos griegos de Jonia.

185. Tanto Egipto (con el Nilo y su delta) como las ciudades feuicias y Mileto y las otras ciudades helenas de Anatolia, vivían junto a las aguas dulces (del Nilo y los ríos) y a las saladas (del Mediterráneo y el Egeo).

186. *Bousiris*, 18 (Isócrates, 1928, I, 113). «Una razón para esto era que tanto Isócrates como Platón sostuvieron que todos los grandes legisladores y filósofos, como Licurgo, Solón y Pitágoras, habían partido del conocimiento egipcio» (Bernal, 1987, I, 108).

187. Bernal, 1987, I, 104.

188. Fragmento B 3 (Diels, 1964, II, 264).

189. Fragmento B 44, cols. 1 y 2 (Diels, II, 346-347).

190. Strauss, 1994, 77 ss. David Bolotin es el autor del capítulo.

191. *Ibid.*, 15. Véase Dussel, 1958, sobre la «Justicia» (*Díke*), tanto desde un punto de vista cosmológico como político.

192. Como hemos indicado, quizá fue ésta la causa del derrumbe del frágil sistema inter-urbano de las guerreras ciudades mayas. No fue en cambio el caso de Alejandro o los romanos, porque éstos tuvieron siempre soldados «libres», y por tanto con instituciones antiguas que tenían la debida «disciplina» política... hasta que se cayó en la demagogia, la tiranía o el despotismo de los reyes alejandrinos o los emperadores romanos de la decadencia. Véase Strauss, 1994, 97 ss.

193. Este sistema seguirá en uso, con altibajos, hasta el Imperio otomano, con sus jenízaros, como veremos más adelante. Hay relación entre la organización del ejército y los sistemas políticos.

194. *República*, VIII, 557a; Platón, 2000, 297.

195. Véase Dussel, 1958, 49 ss; 1975, 9 ss.

196. No es extraño que el «mito de la caverna», que es la metáfora más espléndida de toda la experiencia ontológica de los pueblos de los jinetes del hierro en su conjunto —ya que expresa bien la idea de Buda, de Sankara, del taoísmo— se contiene en esta obra, y se la expone para explicar la «conversión *política*» del sabio (*República,* 514a-517c).

197. La segunda se asemeja al concepto de Carl Schmitt al decir: «¿En qué asunto y ocasión es más capaz de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos?», contra Polemarco (*República*, I, 332b; Platón, 2000, 7).

198. *República* II, 369 b; Platón, 2000, 55. Véase *Leyes* 676 a; *Protágoras* 320 c.

199. Véase el comentario de este texto de la *República* en Dussel, 1958, 81 ss.

200. Podemos observar que la educación de las élites fue tan importante entre los griegos como entre los chinos (más aún entre estos últimos, en especial por la estructura burocrática de los mandarines).

201. No se olvide que Aristóteles no sólo estudió con Platón, sino también con Eudoxo de Cnido, que se dice estuvo seis meses en Egipto estudiando matemáticas. Aristóteles escribió que los egipcios inventaron las «artes matemáticas» (*mathematikai tekhnai*) (*De Caelo*, II, 14; 298 a).

202. *Ética a Nicómaco* I,2, 1094 a 27-1094 b 7.

203. *Ibid.* b 7-11. Sobre el «bien de la ciudad», véase Dussel, 1958.

204. Para todo ello véase Dussel, 1973b, cap. 1: «La ética griega de Aristóteles» (pp. 21-44); Dussel, 1973, I, cap. 1 (ya que *Ser y tiempo* de Heidegger fue interpretado en ese capítulo como una relectura ontológica de la *Ética a Nicómaco*). Es sabido que en la etapa de Assos y Mitilene (348-335 a.C.) Aristóteles escribió los libros VII-VIII (desde 1323 a) y II-III (desde 1260 b) de la *Política* —la primera política—. En el Liceo (335 hasta el 330 a.C.) los libros IV-VI (desde 1288 b) y buena parte de la *Ética a Nicómaco*. En los últimos años (poco antes del 322 a.C.) escribió el final de la *Ética* (quizá los libros VIII-X, pero ciertamente el libro X, 6-9, desde 1176 a) y la *Constitución de Atenas*. Véase toda la temática de la cronología de la obra aristotélica en mi artículo de 1968 «La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*» (Dussel, 1994, 297 ss.).

205. *Ética a Nicómaco* I,13, 1102 a 5-8.

206. *Ibid.* X, 7, 1177 a 27-b 1.

207. Adviértase que de la palabra *skholastikón* derivará «escolástico», que significa, entonces, los que tienen reposo, paz, serenidad, propio de los que se retiran de la ciudad, como los sabios de Menfis en Egipto, que Aristóteles dice que fueron los primeros que tuvieron una vida con *skholé*. Véase el tema en *Metafísica* I, 1, 981 b 22-26 (mi *Ética*, Dussel, 1998, [5]).

208. *Ética a Nicómaco* X,7, 1177 b 21-24.

209. *Política* II, 1; 1261 a 14.

210. *Ibid.* 1267 b 30.

211. *Ibid.* 1261 a 25.

212. En el libro II, como indicamos, critica la posición platónica; en el VII expone el tema de la felicidad en el régimen ideal; en el III la teoría de los ciudadanos según las constituciones; en el VIII la educación de la juventud. En ese orden cronológico debió escribir la *Política* de Assos y Mitilene.

213. Son los libros VI-VIII (del 1288 b al 1322 b).

214. *Política* V, 1, 1301 b 27-28.

215. *Ibid.* VI, 1, 1317 a 1.

216. Es sabido que lo de «político» de esa definición es un etnocentrismo bien helenocéntrico: *hò ánthropos fúsei politikón zôon* (*Política* I, 1, 1253 a 3).

217. *Política* I, 1; 1253 a 19-20. Véase Bien, 1973.

218. *Ibid.* I, 1; 1253 a 3-4.

219. *Ibid.* VII, 6; 1327 b 20-34. Véase *El humanismo helénico* (Dussel, 1975).

220. *Ibid.* VII, 2; 1324 b, 4-5. Por ello también «el arte de la guerra es en cierto sentido un medio *natural* de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como *contra los hombres* [*sic*] que, habiendo nacido para obedecer, se rehúsen a ello, y esta guerra es justa por naturaleza» (*Ibid.* 1, 3; 1256 b 23-27). Esta doctrina sirvió a Ginés de Sepúlveda para justificar la «conquista» de América.

221. Ésta es la «prepotencia» de la pretendida cultura ecuménica, universal, pero de hecho imperial y dominadora.

222. *Política* I, 2; 1255 a 33-36. y agrega todavía: «de suerte que habría una nobleza y libertad en absoluto (*aplôs*) y otra relativa» (*ibid.*, a 36-37).

223. *Ibid.* VII, 4; 1326 a 19-22.

224. *Ibid.* I, 2; 1253 b 15.

225. El libro V de la *Política* (1301 a ss.) se ocupa de la «preservación» (*sotería*) del orden de la *pólis* y de evitar la revolución (*stásis*) o «el cambio de las constituciones (*metabállousin hai politeîai*)» (*ibid.* V, 1; 1301 a 21).

226. *Ibid.*, 1254 b 21. Ginés de Sepúlveda copiará este texto aplicado al indio americano en el comienzo de la Modernidad.

227. *Ibid.*, 1255 a 1-2.

228. *Ibid.*, 1; 1302 a 9-10.

229. Véase más adelante los pensamientos de Locke [145-151] y Smith [159-164].

230. Punto de partida de la teoría del conocimiento de Hume.

231. Véase Copleston, 1964, I, 410 ss.

232. *Ibid.*, 411. Nos parecería estar escuchando a Spinoza.

233. De allí vendrá aquella «mano invisible» de Júpiter que interviene en el universo, y más concretamente en el «mercado» de Smith: «[...] nor was the invisible hand of Júpiter», en «History of Astronomy» (Smith, 1982, 49).

234. Hume, a través del neoestoicismo de su época, tomó muy en serio esta tesis.

235. Tema muy presente en A. Smith.

236. Un tema tan de Spinoza, Hume, Smith, etcétera.

237. Procedente de *oikía*, la casa, el hogar, lo familiar, lo propio, se va pasando de un horizonte a otro hasta concebir el universo como la «propia» casa. La «familiaridad» con el Todo.

238. Tan importante para A. Smith.

239. El sentido despectivo de «plebeyo» indica la visión oligárquica negativa de lo «popular» (*plebs*), que no es propiamente «pueblo»: *populus romanorum* (el pueblo romano).

240. Porque en ese momento hasta las más sagradas instituciones de la representación tradicional dejaron lugar al poder ilimitado del emperador, que irá absorbiendo paulatinamente todos los poderes. Octavio, o César Augusto, será en un momento simultáneamente, y nombrado por el senado ya corrompido, *Imperator*, cónsul, censor, tribuno, sumo pontífice y *Princeps senatus*.

241. Este artificio político mostrará la flexibilidad de la oligarquía romana ante los desafíos «democratizadores» primero de los plebeyos, después de las oligarquías de las colonias del Imperio romano. Era una llave de escape político que disminuía las tensiones y expandía la participación de los dominados en cuerpos políticos con poco poder (ya que el poder real lo monopolizaba el Estado imperial en el manejo de sus legiones: su organización militar, bajo el control del Senado, hasta que sea ejercido sólo por el Emperador).

242. En el año 494 a.C. se produce la primera rebelión y logran estar representados por un tribuno; en el 471 serán ya cinco tribunos. En el 451, la «Ley de las doce tablas» (*XII Tabularum Libellus*) es otro logro de los plebeyos. En el 366 logran un primer cónsul plebeyo, etcétera.

243. Dada la implantación geopolítica de Roma (por estar fundada sobre unas insignificantes ondulaciones montañosas, y en una planicie de cientos de kilómetros entre el Mediterráneo y los Apeninos), la única defensa de esa desguarecida ciudad era su propio potencial guerrero.

244. El robo es origen del poder como dominación; así como los piratas ingleses, holandeses y franceses robarán el oro y la plata a los españoles, en el siglo XVI y XVII, quienes, por su parte, lo robaban a los amerindios. ¡Digno origen del capital!

245. En el Mediterráneo existían en ese momento las signientes potencias navieras: 1) Alejandría en el Egipto ptolomaico (dominada por Roma en el 30 a.C.); 2) Antioquía en los reinos seléucidas (dominada en el 190 a.C.); 3) Pérgamo en el Egeo y Anatolia (129 a.C.); 4) Tesalónica en Macedonia y Grecia (a veces Atenas, otras Corinto, etc.) (127 a.C. es la provincia Acaya; Atenas es saqueada por los soldados romanos en el 86 a.C.); 5) Cartago en el Mediterráneo occidental (destruida en el 146 a.C.); 6) Marsella en el norte del Mediterráneo occidental (121 a.C.); y 7) Roma. Uno a uno irá Roma dominando a sus oponentes, gracias a su organización militar (primero), política y económica (después).

246. Es decir: una mujer, judía, filósofa continental europea en el Imperio de turno. Acumulaba muchas negatividades para el machismo cristiano, filosóficamente anglosajón, y, sin embargo, tuvo la grandeza de espíritu de hacer su apología.

247. Polibio, 1981, VI, 2.

248. *Ibid.*, VI, 3.

249. *Okhlós* en griego se opone a pueblo (*demos*), es la *plebs* romana (opuesta a *populus*): multitud, masa, *lumpen*.

250. Polibio, 1981, VI, 4 (cita de Bobbio, 1989, 47).

251. *República*, I, 45.

252. Véanse los estudios de Martha Nussbaum, en especial *La terapia del deseo* (Nussbaum, 1994).

253. Véase Nussbaum, 1994, 504.

254. Véase Collins, 2000, 109-114.

255. *República* I, 2.

256. *Ibid.* I, 28.

257. *Ibid.* III, 4-6. Cicerón intentó esta síntesis. Fue en verdad mucho más político que Platón (que también quiso entrar en política en Siracusa), pero mucho meuos filósofo. Además indica que entre los griegos ninguno fue un gran orador, político (como Cicerón), y al mismo tiempo filósofo: «Yo no veo que haya acontecido hasta hoy que algún autor griego se haya aplicado a ambos géneros, persiguiendo el primero, el género del foro (*forense dicendi*), y el otro, pacífico, de la discusión filosófica» (*De Officiis*, I, 3; Cicerón, 1965, 105).

258. Éste ha sido un tema central al que he dedicado una buena parte de mis trabajos filosóficos e históricos —para superar un cierto eurocentrismo patológicamente instalado desde hace dos siglos en las «academias» de Europa y Estados Unidos—. Véanse mis trabajos: Dussel, 1966, §§ 31-36 (obra que puede ser cousultada, lo mismo que todos mis otros libros, en dussamb@servidor.unam.mx; además Dussel, 1969; 1973, §§ 6-10; 1974, §§ 7-50; 1978, 15-49; 1986; 1998 [18-26]; en especial los antiguos artículos «De la secularización al secularismo de la ciencia»: *Concilium* 47 (1969), 91-113, y «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx», en *Fe y política*, Guadalupe, Buenos Aires, 1973, 65-91 (también en Dussel, 1993, 235-257).

259. Abu-Lughod, 1989.

260. *Menschliches, All zu menschliches*, I, § 376; Nietzsche, 1973, I, 404. Veremos el significado de esta expresión nietzscheana retomada reductivamente por Derrida (1994). Sobre la «locura», en el sentido de Pablo de Tarso, considérese la expresión «el saber de este mundo es locura» (*1 Corintios* 1, 20). Nos referiremos en el futuro al tema.

261. Véase la diferencia entre «cristianismo» y «cristiandad» (*Christentums, Christendom, Chrétienté*) en Löwith, 1964, 350-415. Es una distinción categorial que se encuentra en la base de todos los trabajos históricos que he escrito en historia del cristianismo, en especial de la «cristiandad de Indias» o latinoamericana (véase Dussel, 1967; 1978; 1983, 76 ss.; 1993, 36 ss., etc.).

262. Paul Ricoeur efectuó una hermenéutica filosófica del mito de Prometeo y de Adán (Ricoeur, 2004).

263. Aquí se encuentra el núcleo de la comprensión del texto nietzscheano, comentado inadecuadamente por Derrida: «¡Oh enemigos, no hay enemigos!, dice el loco viviente que soy yo», como veremos más adelante.

264. Como colonia romana el recaudador de los tributos para los romanos era el más odiado. Jeshúa al llegar a Jericó llama al recaudador Zaqueo, que en agradecimiento lo hospeda en su casa, ante lo cual exclama: «Porque este hombre ha venido a buscar lo que estaba excluido y a reconciliarlo» (*Lucas* 19, 10).

265. Cuando unos herodianos (recordando que Herodes era el gobierno patrio colonial colaboracionista con la ocupación romana) y unos sabios le lanzan la más comprometida pregunta política para un mundo colonial: «¿Está permitido pagar tributo al César?» (*Marcos* 12, 14), Jeshúa (sabiendo que si dice «no» apoya a los grupos políticos de los zelotes —guerrilleros judíos ante el Imperio— y por tanto sitúa su proyecto en un nivel mesiánico político anti-romano, y si dice «sí» apoya al colaboracionismo

herodiano) responde de manera desconcertante, pero abriendo una brecha por la que el cristianismo (no la Cristiandad) instaurará un mesianismo profético de gran trascendencia política (que pronto producirá la secularización del Estado). Jeshúa, pidiendo una moneda del Imperio, pregunta a su vez: «¿De quién es esta imagen? Del César, le responden; a lo que Jeshúa replica: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Marcos* 12, 17). Con lo cual separa tajantemente su función *a*) negativa crítico-mesiánica o profética de la *b*) mera reproducción positiva del sistema político vigente dominador y esclavista. Cuando se lo declara el «ungido» (con el óleo sagrado: *meshiakh*), y «ungidos» pueden ser los reyes (función mesiánico-davídica política) o los críticos mesiánico-profetas (función ético-política), se lo quiere inmediatamente coronar «rey» para que los libre de los romanos. Pero Jeshúa, «dándose cuenta de que lo que querían era proclamarlo rey, se retiró otra vez al monte» (*Juan* 6, 15).

266. «La reina del Sur se pondrá de pie para confrontarse con esta clase de gente y la condenará» (*Mateo* 12, 42) (se refiere a sus connacionales que los persiguen). En el «juicio final» (que es una reedición del «juicio final» de Osiris en la sala de *Ma'at*) se «reunirán ante él todos los pueblos» (*Mateo* 25, 32).

267. Véase Jeremías, 1956, 45 ss.; Dussel, 1969, 60 ss.

268. Véase Lévinas, 1968, 159 ss.; 1973, I, cap. 3; 1977, etcétera.

269. Este «relato» que enseña inventando o tomando un ejemplo se denomina *midrash*. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye sobre la base de situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El «mito de la caverna» de Platón es evidentemente un relato «simbólico» (o mítico), no así la denominada «parábola (o *midrash*) del samaritano», que no tiene ningún elemento de símbolo o mito. Es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

270. *Lucas* 10, 25-37.

271. «Cara-a-cara» (*panim el panim* en hebreo) es la expresión categorial de una experiencia central para una política crítica, como veremos.

272. Véase en Lévinas, 1974, 102 ss.: «La proximité».

273. La «criticidad» platónica es teórica: en la caverna se ven sombras, no realidades; las confunden con la realidad «los más» (*hoí polloi*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato socio-político del *midrash* del samaritano no es mítico, es socio-político, no es aristocrático ni democrático, es *crítico*; no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es socio-político.

274. Véase el sentido ético-filosófico de esta acción de «clausura» o «totalización» de la Totalidad (Dussel, 1973, II, § 21: «El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad», pp. 34 ss.).

275. Más adelante expresaremos que este sentimiento de «solidaridad» (como emotividad volcada a la exterioridad crítica de la víctima) no es la mera «fraternidad» de Derrida, pero tampoco la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista, o la lástima sensiblera, etcétera.

276. En la erótica semita del *Shir ashirim* (el *Cantar de los cantares*), las bocas de los amantes entran en contacto (cuya fenomenología realiza con tanta precisión y belleza Lévinas, 1968, 232-263), en «inmediatez»: *ishakní mineshikót pnibú* («que me bese con los besos de su boca»).

277. Desde 1970 vengo insistiendo en esta experiencia, que es siempre política: véase Dussel, 1973, I, cap. 3, y posteriormente en los volúmenes II-V es analizada como la interpelación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima en sentido amplio; además véase Dussel 1977, § 2.6; 1986, § 4.2; 1995 (toda la obra, considerando al indio como el Otro originario de la Modernidad); 1996, cap. 2: «The Reason of the Other: *Interpellation* as speech-act» (pp. 15 ss.); 1998, caps. 4 y 5.

278. Véase Nussbaum, 1994.

279. El largo texto al que nos referimos es el de *Juan* 8, 21-47.

280. Marx bien sabía esto, y por ello denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró «una víctima más del ídolo») al capital que produce interés (la forma más fetichizada y alejada el «trabajo vivo»). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central en la obra de Žižek o F. Hinkelammert, aunque antes la tuvo en Hegel.

281. El judaísmo dominante, y después las cristiandades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). «Jeshúa, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dio cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la Ley de la vida [...] No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham, libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley» (Hinkelammert, 1998, 51-52).

282. Nietzsche dice: «el loco viviente que soy yo» (texto ya citado más arriba). Jeshúa era también «loco» para los sacerdotes del templo: locura de «este mundo», del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por venir («no soy de este mundo»). La trascendentalidad ético-política de la categoría de Exterioridad fue sustantivizada por las cristiandades (y sus enemigos modernos) como un reino de los cielos etéreo, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad *racional* crítica de universalidad subversiva. De todas maneras, todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental latina, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

283. En Israel, ser un «samaritano» es al mismo tiempo alguien que nada conoce de la «Ley», y también un enemigo del templo (porque los samaritanos pretendían que era en el monte Garitzim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del «*midrash* del samaritano», pero también indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: «Se acerca la hora en que no daréis culto [...] ni en este cerro ni en Jerusalén» (*Juan* 4, 20). Jeshúa universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel dentro de todo el horizonte del Imperio romano, y más allá (ya que sus comunidades mesiánicas llegarán al Imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta Mongolia y China).

284. Véase *La religión dentro de los límites de la pura razón* (Kant, 1968, VII, 760; 101).

285. La expresión griega *diastréfonta tò éthnos* significa «pervertir», «torcer», «extraviar», «movilizar», producir una «rebelión» de la nación.

286. *Lucas* 23, 1-5. Como hemos indicado más arriba, «mesías» (ungido, consagrado) puede ser tanto el maestro crítico (profeta) como el rey judío. Jeshúa admite ser un maestro crítico (un mesías) pero no un rey. Se juega sobre este malentendido. Véase Dussel, 1974.

287. *Lucas* 6, 20-26. Estos textos son demasiado conocidos en la cultura llamada occidental y cristiana, pero no han sido tomados seriamente en cuenta en la filosofía política actual, ni descubierta su criticidad racional, política, fácil de ser objeto de una hermenéutica filosófica.

288. *Lucas* 12, 6-8.

289. Hinkelammert, 1998, 38. En esta magnífica obra Hinkelammert desarrolla la tesis metodológica disciplinar del modo en que pueden tratarse los textos «religiosos» en filosofía estricta. Escribe: «Tomo el evangelio de Juan como un texto que habla sobre una realidad [...] Un texto como el evangelio de Juan no puede ser tratado según el criterio burocrático de nuestras facultades universitarias hoy. No cabe en ninguna, y tiene que ver con todas [...] En conjunto conforma un marco categorial que canaliza toda la historia posterior hasta hoy, y que todavía está presente a pesar de todas las pretendidas secularizaciones. La importancia de la filosofía griega únicamente se hace presente dentro del marco categorial creado a partir de estos textos básicos, que sólo en apariencia son *teológicos*. Constituyen todo nuestro pensamiento en términos categoriales [...] Nietzsche todavía tiene la percepción de que el marco categorial de toda la cultura [occidental] de los últimos dos mil años fue formulado por Pablo [...] La expulsión de nuestros textos originarios de la discusión de nuestros fundamentos revela una gran angustia [...]» (*ibid.*, 15-17). Libro esclarecedor como pocos.

290. El texto *Praxis de los Apóstoles* (*Praxeis apóstolon*) narra esta rápida expansión de una ética de liberación de las víctimas del Imperio.

291. Obsérvese la concepción «democrática» del ejercicio filosófico, contra el aristocratismo helénico.

292. Taciano, 1954, I, 615 ss.

293. En tiempos de persecución política el lenguaje subversivo se hace simbólico, apocalíptico, críptico: sólo lo entienden los «iniciados». El pueblo judeo-cristiano llama al Imperio romano con el nombre de Imperio babilónico, donde el «primer Israel» sufrió el exilio primero. En Roma se encuentra el exilio «segundo».

294. En griego el imperativo *exélthate* significa «huir», «salir»: es un nuevo «éxodo» de la esclavitud de Egipto, teniendo en cuenta que Egipto, Babilonia o Roma son «este mundo», el orden establecido, la «Totalidad» política como prisión de los esclavos y dominados. No es ya el cuerpo o las pasiones lo que aprisiona el alma. Es el «orden político positivo» el que esclaviza a las «víctimas». Se trata de categorías intersubjetivas, socio-políticas de la mayor relevancia y de extrema actualidad en el siglo XXI, donde «Babilonia» o «Egipto» se han globalizado planetariamente y pareciera ya no haber ningún «afuera» (Exterioridad) posible. Veremos, sin embargo, que será posible la Exterioridad cualitativa en la sociedad civil, en la Diferencia, en las luchas por el reconocimiento de la Alteridad. Los primitivos cristianos inauguraron estas categorías críticas en la historia efectiva de la política y en la explicitación categorial clara (todavía no «hechas filosofía», pero sí explícitamente categorías interpretativas en las luchas cotidianas y existenciales de un pueblo rebelde que terminará por «invertir» por dentro al Imperio romano, desde sus esclavos y víctimas).

295. *Apocalipsis* 18, 2-9.

296. *Apocalipsis* 18, 10-13.

297. El proceso intersubjetivo en Israel (véase Dussel, 1969, 52-64) tiene una larga evolución. Se origina como grupo étnico tribal en las montañas de Palestina (Gottwald, 1981 y 1985), se consolida como «comunidad religiosa» en el exilio en Babilonia (586-538 a.C.), para desde esta experiencia dispersarse también fuera de Palestina. La comunidad judía se institucionalizará en torno a la sinagoga y al texto sagrado (*Tanakh*), aprendiendo a vivir sin implantación política estatal. La monarquía de Israel será débil y dependiente, y aunque luchará, nunca alcanzará autonomía ante los imperios de turno, en especial desde que Tito destruyó el templo de Jerusalén (70 d.C.). La «comunidad cristiana» parte de esta experiencia exílica de Israel y definitivamente deja de tener un proyecto político estatal. Permanecerá para siempre como una reserva crítica, «comunidad ética» de los pobres.

298. «Pontífice» es el que «hace de puente» entre la humanidad y los dioses, en la visión epicúrea y estoica cosmopolita.

299. Escribo «cuasi» porque aunque existirán (por ejemplo, el Imperio bizantino o el «Sacro Imperio romano» de Carlomagno), al no poder aniqnilar a las iglesias cristianas en su seno, éstas siempre corromperán la pretensión del Estado de su sacralidad. La existencia de iglesias institucionalizadas es la garantía última de la imposibilidad de la sacralización del Estado. Al no estar fundado el Estado «en los dioses» no tendrá más remedio que buscar otra fuente de legitimidad, e inevitablemente (contra su voluntad) será la comunidad política, el «pueblo», su nuevo fundamento. Este aspecto de la filosofía política ha sido evadido siempre en la historia de la secularización.

300. En realidad el «principio religioso-cristiano» en política es un «principio político crítico», cuestión que Marx intuye pero que no sabe explicar.

301. Considérese atentamente que Marx aquí, como vemos a continuación, critica a la posición oficial de la «cristiandad luterana» alemana en nombre de la más antigua tradición cristiana, que no niega, sino que apoya.

302. «Observaciones a las instrucciones sobre la censura» (1842), en *MEW* 1, 11-12.

303. Debo aclarar que ésta ha sido mi posición antes de haber leído a Marx seriamente. Véase mi artículo «Pobreza y civilización» (de 1962) en Dussel, 1973c, 144 ss.

304. Marx indica aquí una tarea que él efectuó, pero ciertamente no los marxistas, y muy pocos cristianos.

305. «Editorial del n.° 179 de la *Gaceta de Colonia*», en *MEW* 1, 100-103. Para todo esto véase Dussel, 1993, 38 ss.

306. Véase la Parte III del *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (Hobbes, 1998, 305 ss.). A Hobbes se lo lee frecuentemente en la filosofía política ideológica contemporánea ya secularizado, siendo en realidad un ideólogo de la cristiandad anglicana, como hemos dicho. Su proyecto es de una «república eclesiástica». Véase *supra* [131].

307. «Yo defino una Iglesia como una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse» (*op. cit.*, III, cap. 39, p. 387). Es decir, Hobbes se cuida muy bien de impedir la existencia de una comunidad de víctimas que puedan reunirse sin la autorización del soberano, del «orden vigente». La situación en Inglaterra sería semejante a la que los cristianos encontraron en el Imperio romano, en el que el César Augusto era Romano Pontífice.

308. Se trata de un movimiento intermedio entre el judaísmo y el cristianismo del primer siglo (Dussel, 1974b, 53 ss.).

309. Véase el caso de Filón de Alejandría (Dussel, 1974b, 40 ss.).

310. *Discurso contra los griegos*, 1; Taciano, 1954, 572.

311. *Ibid.*, 4-5; 577-579.

312. *Ibid.*, 31; 614.

313. *Legación*, 20; ed. cit., 647.

314. Véase mi artículo «La religión en el joven Marx (1835-1849)», en Dussel, 1983, 199 ss. Que la religión sea el «fundamento del Estado» (Marx, «Editorial del n.° 179 de la *Gaceta de Colonia*», en *MEW* 1, 344), se refiere a una expresión de Hegel que tanto criticará Kierkegaard. Se trata de la «cristiandad» como inversión del cristianismo; es el cristianismo que ha negociado por la corrupción burocrática de sus instituciones el servir al Estado de legitimación divina (a cambio de prebendas para los burócratas eclesiales). Es la «inversión» del cristianismo de Jesbúa de Nazareth.

315. De Brujas y Gante se pasa a Génova, a Venecia, indicando que estas últimas son la presencia bizantina en Italia, pero nada más (Abou-Lughod, 1989, 102 ss.).

316. Strauss, 1994; Wolin, 2004.

317. Véase Palmieri, 1911, col. 1.308. Cuando Mahomet II ocupe Constantinopla en 1453, permitirá la consagración del nuevo patriarca ortodoxo Gregorio III, pero bajo su autoridad.

318. Mani (216-277 d.C.), noble persa que revitalizó el antiguo zoroastrismo iránico (seguidor del mítico Zaratustra que vivió en el siglo VI a.C.), produjo una síntesis del indicado zoroastrismo, pero con presencia del budismo (que practicó en la India), del judaísmo y cristianismo (que conoció ciertamente en algunas sectas bautistas). Fue muerto a las puertas de Belapat (Gundeshaphar) el lunes 26 de febrero del 277, a sus setenta años (Puech, 1960, II, 485). Su influencia dualista fue inmensa en el cristianismo oriental y occidental (a través de Agustín de Hipona), y su presencia se detectará todavía en Descartes o Kant.

319. Hemos mostrado en muchas de nuestras obras (Dussel, 1966, 1969, 1974, 1974b, 1986, 1998 [13-26]) que el monacato cristiano es una cierta deformación del primitivo espíritu del judaísmo y cristianismo, y depende en cierta manera de la antropología y ética dualista de los antes llamados «indoeuropeos», negadora del «cuerpo» y sus «deseos», que nada tiene que ver con los «deseos de la *carne*» o anhelo de totalización del sistema (siendo la *carne* el sistema, el Imperio, la estructura de dominación). Ese paso de la ética de los jinetes del hierro (llamados «indoeuropeos») a la semita, pasa desapercibida a la filosofía política, pero igualmente a la misma cristiandad, que no advierte la «helenización» de la experiencia cristiana primitiva.

320. *Praxis de los apóstoles* 2, 42-46.

321. Véase «La propiedad en crisis», en Dussel, 1973, 178-189.

322. *Doctrina de los doce apóstoles* IV, 8.

323. *Apología*, c. XLIX, en *Patrologia latina* (Migne), vol. 1, col. 470.

324. Basilio, *Epist.* CCXXIIII, 2; *Patrologia latina*, vol. 32, col. 824.

325. *Homilía III* (Rufini), *Patrologia latina*, vol. 31, col. 1.752. Escribe: *Terra communiter omnibus hominibus data est: proprium nemo dicta* [...] (*ibid.*).

326. Es interesante anotar que el patriarcado de Constantinopla llegaba desde Armenia (incluyendo el lago Van) y Palestina, incluyendo todo el norte de Grecia hasta la actual Serbia: «seis provincias de Tracia, once del Asia y once del Ponto» (Palmieri, 1911, col. 1.326; véase un mapa en col. 1.348). Una provincia de Tracia se denominaba «Europa», junto a la de Squitia, Rodope, Tracia, Hemimont y Mysia. Es decir, en ese tiempo todavía «Europa» era una región al norte de Macedonia.

327. *In Epist. I ad Tim.*, homil. 12, 4; *Patrologia graeca*, vol. 62, cols. 563-564.

328. La *Patrologia graeca* de Migne, con sus más de 150 tomos de gran formato editados en dos columnas, reúue algunas de las obras de estos intelectuales no incorporados a la historia del pensar filosófico, no advirtiendo que bajo el ropaje «teológico» se encubren antropología, ética, políticas, lógicas, etc., de suma importancia.

329. Véase Dussel, 1974b, 76-104.

330. *Perì theíon anomáton* (*De divinis nominibus*), en *Patrologia graeca*, vol. 3, cols. 585-996.

331. Sobre esta cuestión, y en relación con la gnosis y el maniqueísmo, véase Dussel, 1974b, 105-136.

332. Véase Festugière, 1952.

333. Puede igualmente traducirse por «auto-espontáneo».

334. *De libre arbitrio*, II, 9; *Patrologia graeca*, vol. 18, col. 244. Véase Dussel, 1974b: «La doctrina de la libertad desde el origen hasta Metodio» (pp. 130 ss.).

335. Véase la problemática de Feuerbach que, contra Hegel, dice que es necesario afirmar el ateísmo ante un dios construido por el hombre, y volverse a una antropología positiva. Era necesario negar el fetichismo de la cristiandad hegeliana y volver al Cristo histórico de «carne y hueso» (Dussel, 1993).

336. En *Patrologia latina*, vol. 44, cols. 1.337-1.354. Véase «La persona en la definición de Boecio», en Dussel, 1974b, 274 ss.

337. *Op. cit.*, cap. 3; col. 1.343. Falta a esta definición sustancialista la relación intersubjetiva del «cara-a-cara» (véase Dussel, 1986, cap. 1).

338. La ciudad de Constantinopla tenía en el 447 unas impresionantes murallas con 96 torres de veinte metros de altura, con murallas exteriores de nueve metros, apoyada en la más poderosa escuadra del Mediterráneo. Resistió a ávaros, hunos, visigodos, persas, musulmanes, búlgaros y rusos (los varengos); sólo fue tomada por traición por los cruzados cristianos latino-germánicos.

339. En el 425 se fundó la uuiversidad de Constantinopla (la primera que puede recibir el nombre de tal). Se instituyeron diez cátedras de lengua latina y otras tantas de griego, cinco de retórica latina y griega, una de filosofía, varias de teología, y dos de derecho.

340. *De civitate Dei*, I, xxxiii; Agustín, 1964, I, 58-59.

341. *Ibid.*, XV, i; II, 124-125.

342. Periférico en la cultura romana, por ser cristiano (es decir, de tradición semita), Agustín nos enseña a los latinoamericanos a obligarnos a recordar la «otra» historia. No la conocida historia de Washington sino la de Miguel Hidalgo; no la de Hegel sino la de Clavijero (el historiador jesuita mexicano del siglo XVIII). Toda esta reconstrucción histórica de la filosofía política, «a contrapelo» (diría Walter Benjamin), indica la misma intención de Agustín, pero no ante el Imperio romano decadente y una cultura cristiana naciente, sino ante las metrópolis decadentes, centrales, pasadas, y un mundo nuevo que nace desde el horizonte postcolonial, periférico, futuro.

343. *Ibid.*, XVIII, ii; 350.

344. Vemos que el «orientalismo» anotado por Said es muy antiguo.

345. Esta África del norte romano-cristiana, pre-musulmana, la patria de Agustín, era entonces parte de Occidente.

346. El cálculo de Agustín daría unos 1800 años a.C., lo cual no es tan errado.

347. *Op. cit.*, XVI, xvii; 231.

348. Se trata de la dialéctica del señor y del esclavo.

349. *Op. cit.*, XVII, i; 281.

350. «Universal» expresa la voluntad de constituir una categoría válida para todo sistema político.

351. *Ibid.*, 281.

352. Para Agnstín hay dos Jerusalén: la Jerusalén empírica, la terrena, que «mata a los profetas», y la «Jerusalén celeste que es la ciudad de Dios» (véase *ibid.*, XVII, iii; 284 ss.). Para Agustín, como para el cristiano, la «comunidad mesiánica», crítica, profética, hace historia en la historia, y constituye una tradición: «la del pueblo de Dios». Para Walter Benjamin, pareciera, el *Jetztzeit* o irrupción mesiánica en la historia del «tiempo contiuuo» uo constituye tradición ni tiene una comunidad alterativa crítica como punto de partida, de recuerdo, de garantía.

353. Véase «Europa, Modernidad y eurocentrismo», en Dussel, 2001, 345-358.

354. Cuando el europeo habla de «medieval» (economía, cultura, filosofía medieval) no advierte que ninguna otra cultura tuvo la fisonomía ni las características feudales de Europa. Es una periodización histórica imposible de generalizarse. Hablar de «Edad Media» como de una época de la historia mundial es un eurocentrismo frecuente, ingenuo o pretencioso.

355. Hasta Janet Abu-Lughod habla de la «Edad Media musulmana», periodización histórica totalmente eurocéntrica.

356. Nuestro estadio II del sistema interregional.

357. Amin, 1974, 36. Para una visión general de buen nivel de la historia de los árabes, véase Hourani, 2003.

358. Véase Collins, 2000, 397.

359. *Ibid.*, 404.

360. *Ibid.*, 427.

361. Mahdi, 2000, 78 ss.; Strauss, 1994, 223-245; Collins, 2000, 407 ss.

362. Véase Dussel, 1966. En Dussel (1969) expongo que el humanismo semita es esencialmente político, a diferencia del helénico-romano (cap. II: «Intersubjetividad o metafísica de la Alianza», 47 ss.), en especial la «Intersubjetividad en el Islam» (64 ss.). En este corto capítulo expuse, hace más de treinta años, un apretado resumen del pensamiento político islámico que ahora sintetizaré nuevamente.

363. En el *Corán* (7, 172) Allah efectúa con los que serán creyentes otro pacto anterior a la creación (la *Mithaq*), en la eviternidad (*azal*), por el que en cierta manera el futuro creyente ha sido predestinado antes del nacimiento a un tal estado. Este pacto sería *natural*, o ya virtualmente presente en el nacimiento (*natus, naturalis*). Por ello era considerada una religión *natural* (*fitra*), universal o racional. Estos temas eran objeto de disputas teológicas, pero nadie ponía en cuestión el presupuesto de un «pacto», un «contrato» contraído en el origen. Es el mismo tema de la «Alianza» de Abraham o de la «Nueva Alianza» (Nuevo Testamento) cristiano. El «contractualismo» político-filosófico moderno nada tiene de nuevo en esto, se inspira en un tema tradicional que tiene unos cuatro mil años, si consideramos los «contratos» del mundo mesopotámico.

364. Massignon, 1922, 719.

365. Pienso que ni Mahdi (2000) ni el mismo Leo Strauss (1994) logran mostrar con claridad lo que estamos anotando.

366. Mahdi, 2000, 82-83.

367. Es interesante anotar que en cierta manera se ha caído en el dualismo griego (de los jinetes del hierro), ya que también, como todos los mutazilíes, prueba la «inmortalidad del alma», pero no se

le ocurre oponer dicha doctrina de los nómadas de las estepas (llamados «indoeuropeos») a la posición egipcio-semita de la resurrección de la «carne» (que no se refiere ni al alma ni al cuerpo). Ver Dussel, 1974b.

368. Este tema, que ha sido objeto de muchas interpretaciones unilaterales (como las de H. Cerutti), sitúa la figura del «profeta» como el «ser humano perfecto» o ideal ético para el semita (no es el «contemplador» de verdades, sino el «realizador» de la justicia, en primer lugar política). Véase Dussel, 1973, II, par. 25, pp. 59 ss., donde trato el problema filosófico de la profecía. Esto se comprenderá mejor después desde el horizonte de la «teología política» (de Th. Hobbes a C. Schmitt).

369. Mahdi, 2000, 87.

370. La civilización islámica había incluido, entre tantas otras, a las ciudades fenicias (Biblos, Tiro, Sidón, etc.), que conservaban frecuentemente su ripo de gobierno ancestral. Al-Farabi ciertamente no sabía que esas ciudades fenicias-islámicas, florecientes en su época (y que poco después ocuparían por poco tiempo los cruzados occidentales), eran el origen del sistema de las ciudades de los griegos a las que Platón y Aristóteles se referían. A al-Farabi el régimen político de una pequeña ciudad, que podía ser democrática u oligárquica, no le preocupa especialmente. Para él, como para la filosofía política islámica, la cuestión era el califato, el Estado inter-étnico de mayor envergadura en su época.

371. Todo esto se expone en sus obras políticas propiamente dichas: *El régimen político*, *La ciudad virtuosa*, apoyada en su obra ética fundamental: *La obtención de la felicidad*. Esta convicción racional de ser la civilización «verdadera», por ser revelada, justifica la «guerra santa» como medio de salvación universal. Nos encontramos con un elemento teológico-político que no existía de esta manera en las civilizaciones anteriores (ni en el Imperio romano o chino, ni en las cristiandades bizantinas o latino-germanas) y que ciertamente contaminará la «Reconquista» española, que transformará este argumento conocido y sufrido por la presencia del califato de Córdoba, y que será, en la argumentación de Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas en 1550, la justificación de la expansión de la cristiandad hispana en América Latina, de la cristiandad anglosajona con la convicción utópica de los puritanos (tan exaltada con justicia por Tocqueville pero sufrida por los indígenas de Norteamérica), del *Western Design* de Cromwell, o del *Manifest Destiny* de Monroe, y en general del argumento expansivo de la Modernidad europea durante los últimos quinientos años. Hoy ya no es la «guerra santa», es la pretendida lucha por la democracia, los derechos humanos en el mundo postcolonial (es el «Plan Colombia» contra... la droga; en realidad, es la lucha contra los movimientos que se oponen a la globalización).

372. Al-Farabi dedicó dos obras, *Las Leyes de Platón* y *La filosofía de Aristóteles*, a los dos grandes clásicos griegos.

373. Al-Farabi escribió *La retórica* para mostrar su importancia en la política.

374. *La ciudad virtuosa* (edición en inglés *The Virtous City*, de F. Dieterici, Brill, Leyden, 1895, 54; cit. Strauss, 1994, 236).

375. *El régimen político*, 53 (edición inglesa en *Medieval Political Philosophy* de R. Lerner, The Free Press, New York, 1963; cit. Strauss, 1994, 243).

376. Me ha tocado visitar en Marraquesh un hermoso edificio, construido con mármol de Carrara esculpido maravillosamente (se cambiaba en ese tiempo un kilo de azúcar por un kilo de mármol de Carrara ya labrado), de cuatro altos pisos, donde vivían ochocientos estudiantes musulmanes del *kalam* en el siglo XIII. Cuando lo visité el edificio estaba habitado por pobres familias, cada una en una habitación de las ocupadas por un estudiante en la época clásica del islam. La ciudad de Fez tuvo unos 500.000 habitantes, ciertamente más que París o Londres (que eran sólo unas aldeas en aquel entonces). Ésa es la diferencia de haber sido una cultura «central» y ser hoy un mundo «periférico», postcolonial.

377. Collins, 2000, 432 ss.; Strauss, 1994, 247 ss.

378. *Guía de perplejos*, I, 72 (cit. Strauss, 249).

379. Texto de *Code, Yesodei ha-Torah*, en el capítulo que trata sobre «Leyes respecto a los reyes y sus guerras» (cit. Strauss, 1994, 260).

380. *Guía*..., II, 40, 45; III, 41; *Code*, *Melakhim*, I. 1,8; III, 1-7,10 (cit. Strauss, 261).

381. Véase «Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)», ponencia presentada en Ottawa (noviembre de 2002), en Dussel 2004b.

382. El orden vigente (la Totalidad), que el profeta critica desde su exterioridad, deja de ser una categoría crítica y se destituye como un ente simplemente negado. El pensamiento crítico de los profetas se transforma en un anarquismo historicista. Se pasa de una categoría a un estado de cosas político.

383. La escuela mutazilí, que afirmaba la libertad humana, mucho más lo hacía con respecto a la voluntad libre absoluta de Allah. Para librarla de todo determinismo, aun de una «ley natural» a la que Allah debería sujetarse, idearon la tesis (aceptada por muchos franciscanos, entre ellos Duns Scoto y

Marsilio) de que la voluntad creante constante y repetida de Allah (la *sunna*) aparecía a la inteligencia finita humana como la repetición de fenómenos siguiendo una «ley natural». Que «cada mañana sale el sol» indica, simplemente, que cada día la voluntad libre de Allah vuelve a crear de la misma manera, en cada instante, un «sol saliente». La voluntad como fundamento de la realidad reaparecerá en la filosofía de Schopenhauer, como veremos.

384. Véase Dussel, 1969, 68-69.

385. Derrida, 1994.

386. Adelantándonos a la historia deseamos aquí hacer un alto y echar las redes hacia el futuro. La «teología política» musulmana transforma a la Exterioridad en el *inimicus*, el infiel (*dar-al-Harb*). La «teología política» hispana de la reconquista y la conquista de América transforma al indio (a las culturas colonizables) en el *inimicus* de la Cristiandad. La «guerra santa» cobra ahora rostro europeo, es la *yihad* europea. Bartolomé de Las Casas será el primer crítico de esta «teología política» de conquista. Esa «teología política» se secularizará y significará, como expresa Hegel, que «Inglaterra se transformó en la misionera de la civilización en la tierra». ¡La *yihad* moderna está en obra! Previamente debió efectuarse una crítica a la crítica. Si el cristianismo (de Jeshúa de Nazareth) era crítico del Imperio, del Estado, y por tanto proponía una secularización, en tanto le quitaba el soporte (fundamentación) sagrado, la Cristiandad usa a la Iglesia para su refundamentación. En Italia, el Papado no sólo apoya al Estado, como en Bizancio, sino que constituye un «Estado Pontificio», *contradictio terminorum*. Ahora Jeshúa de Nazareth sería efectivamente el «rey de los judíos», o de buena parte de Italia. La advocación de Cristo rey, que fue negada explícitamente por Jeshúa, ya que era un *Meshiakh* (mesías como ungido), pero no rey sino profeta (los dos tipos de ungidos en Israel). Y bien, Marsilio de Padua negará al papa su derecho al poder temporal (en lo que consiste la ortodoxia cristiana), pero rápidamente Hobbes, entre otros, inviste nuevamente al Estado del poder eclesiástico. Es la cristiandad anglicana (o luterana que criticará Marx) que pretende nuevamente fundarse en la religión, ahora anglosajona. Nace así una «teología política» moderna, secular (pero no secularizada, porque usa la religión para sus fines). «La religión se transforma en el fundamento del Estado» (como enunciaba Hegel). El político crítico proclama que «toda crítica [política] comienza como crítica de la religión [fetichista]» (como indicaba Marx en el sentido estricto de Jeshúa de Nazareth), ya que la refundamentación religiosa impide toda «transformación». Permitir tal transformación política es lo propio de la religión crítica, profética, como la de Jeshúa. Por último, aparece el redescubrimiento de la «teología política» en Alemania. Schmitt, desde la derecha, muestra que la religión fue siempre el fundamento de la política. Es la consideración política de la religión. Por su parte, J. B. Metz muestra la función crítica de la teología política. Es una consideración teológica o política de la teología. En cambio la «teología de la liberación» latinoamericana, una «teología política» crítica —en un nuevo sentido qne el de Metz—, tiene una doble referencia: *teológicamente* muestra el sentido crítico político-*económico* de la teología (y la fe cristiana), y *políticamente* mnestra el sentido crítico-*económico* de la religión popnlar. Es decir, muestra que la política no debe ignorar la narrativa simbólica, mítica (como indican Sorel, Mariátegui y Gramsci en la «cultura popular») producida por el pueblo oprimido en su historia político-cultural. La «teología de la liberación» puede así ser considerada por la *filosofía* política y por la *política* como la prolongación simbólica de uua lógica crítica que ayuda al proceso político propiamente racional, movilizando el potencial valorativo afectivo de un pueblo. Puede ser también considerada *teológicamente* como recuperación del sentido profético y crítico político-económico (tal como lo hiciera Jeshúa) frecuentemente perdido por el cristianismo burocratizado. La comunidad cristiana crítica (como una «comunidad ética» del Kant viejo de *La religión dentro de los límites de la pura razón*) puede entonces cumplir una acción estrictamente *política*, y en cuanto tal es objeto de la filosofía política; puede cumplir una acción específicamente *religiosa*, y en cuanto tal es objeto de la teología. La «teología de la liberación» latinoamericana, como «teología política» crítica, es una novedad crítico-política y religiosa en la historia universal (de la política, de la filosofía y de la teología). Quizá todavía uo hayan llegado los tiempos para cuestiones tan anti-jacobinas, tan anti-fetichistas (del fetichismo de un laicismo de Littré, tan burgués), tan anti-eurocéntricas, pero la crítica de las críticas modernas puramente secularizantes y antipopulares (porque los pueblos pobres y simples, como indicaban al-Farabi y ben-Maimón, piensan desde la «imaginación» de los profetas, desde los discursos poéticos, simbólicos, religiosos) se adelanta a su época aun contra su voluntad.

387. Maalouf, 1995, 36-37.

388. Véase Braudel, 1978, 272 ss.

389. Véase Collins, 2000, 455.

390. Insistiremos, contra Foucault, en la necesidad de la «disciplina» para la reproducción y desarrollo de la vida humana. La criticaremos, con Foucault, cuando se transforme en «represión» ins-

titucional contra la vida humana y su desarrollo. Los monjes benedictinos educaron a los bárbaros germanos en una «disciplina» civilizatoria necesaria. Puede transformarse, sin embargo y quizá de manera inevitable, en una «represión» masoquista innecesaria —y habrá que criticarla con Freud—. Pero, contra Freud, habrá que sostener la necesidad del *super-ego* «disciplinado», pero no patológicamente «represor». Ver *Tesis* 17, en Dussel, 1998, 625 ss. Desde Max Weber podríamos mostrar en esta «disciplina» no, ciertamente, el origen del capitalismo, pero sí de una Europa que despnés producirá el capitalismo. La «disciplina» benedictina es la madre de la «disciplina» calvinista, pero en sentido comunitario.

391. Por excepción, al abad pueden elegirlo los más viejos o mejores. Poco se ha insistido en la «democracia» de las órdenes monásticas, que también ejercerán estrictamente los franciscanos y dominicos (órdenes urbanas posteriores) y los jesuitas (orden estrictamente moderna).

392. *La santa regla*, cap. 1; Benito, 1954, 309; cap. 3; 335; cap. 53; 589. Es sabido que Hegel indica que la limosna no puede universalizarse (contra el ejemplo de Kant) porque produciría una sociedad de vagos limosneros, y al no trabajar nadie nada habría para dar en limosna. El argumento de Hegel es capitalista, y correcto. El de Benito en cambio es una institución esencial para un mundo nuevo de profundo cambio, ya que los pobres que abandonarán en los siglos feudales los campos agrícolas y funden las futuras ciudades no podrán sino comenzar como limosneros, y los benedictinos (de Cluny y la Trapa) los alimentarán y hospedarán en ese tiempo de transición de un modo de producción al otro (al decir de Marx). Se caracteriza así muy bien el «cara-a-cara» de Lévinas y la «hospitalidad» de Derrida.

393. *Ibid.*, cap. 32; 497. Se efectuará «un inventario» riguroso para que se «sepa lo que da y lo que recibe» (*ibid.*).

394. *Ibid.*, cap. 33; 501.

395. *Ibid.*

396. *Ibid.*, cap. 34; 505. La *Crítica al Programa de Gotha* se refiere indirectamente a esta tradición.

397. *Ibid.*

398. *Ibid.*

399. *Ibid.*, caps. 35-37, 43. ¡Es evidente que no hubo en América Latina comunidades benedictinas!

400. Cap. 48; 563.

401. *Ibid.*, cap. 48; 565.

402. Unos 2.000 monasterios benedictinos, unos 1.200 de Cluny y unos 700 de trapenses.

403. En especial por el «Circuito III» de Abu-Lughod (que conectaba Constantinopla con Pekín) de los ocho circuitos del «antiguo sistema» asiático-afro-europeo» (Abu-Lughod, 1989, 34). Es un momento central de la filosofía del continente asiático-afro-europeo: en 1126 nació Ibn Rushd (Averroes) (en Córdoba), en 1130 Chu Hsi (en China), en 1197 Madhva (en India), en 1225 Tomás de Aquino (en Italia). Véase Collins, 2000, 258 ss.

404. Véase el mapa en Abu-Lughod, 1989, 172.

405. Esta «debilidad» de los Estados latino-germanos europeos (en relación con el mundo chino o indostánico, y aun con respecto a los califatos) será en definitiva la «ventaja» europea *moderna*, como veremos.

406. Aquí S. Amin no ha advertido que esta «debilidad» es debida, entre otras causas, a la falta de legitimidad sagrada que la institución religiosa (las iglesias cristianas) le ha arrebatado al Estado. Esta «debilitación», vaciamiento, *kenósis*, «alineación» (Lutero traducirá *entaeusset sich*, comentando *Filipenses* 2, 7) será el fruto de la fuerte institncionalización de la comunidad religiosa, como ya hemos explicado.

407. Amin, 1974, 53.

408. El «derecho romano» es quizá la producción política-cultnral más importante del genio romano. La Iglesia romana tuvo una excelente escuela.

409. El «derecho coránico» será el núcleo de la cosmovisión racionalizada de la cultura musulmana y no la «teología», como para los bizantinos y especialmente los latino-germánicos. No hubo, entonces, en la cnltura musulmana un «derecho civil» y un «derecho eclesiástico» o «canónico» (como en las universidades latino-medievales).

410. Nuestra interpretación seguirá en lo esencial la exposición de Franz Hinkelammert, 1991, que tiene por sugestivo título *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. Kant, por ejemplo, tiene una visión anselmiana de Dios cuando, para probar el pago en felicidad que la moralidad de la virtud del jnsto en la tierra merece, tiene antes que probar la existencia de la inmortalidad del alma (para poder recibir después de la muerte el premio merecido) y la existencia de Dios. En efecto, Dios es como un «banquero» que paga con felicidad lo que la moralidad del justo ha ganado: se paga «toda la

felicidad posible, en el juicio (*Urteile*) de un distribuidor (*Austeilers*) sabio y omnipotente de ésta [...]» (*KpV*, A 231; Kant, 1968, VI, 260). Un «Dios distribuidor», «repartidor», «administrador», «justiciero» es el Dios moderno, capitalista, que paga sacando del «depósito», del «tesoro», el mérito con el que el justo puede contar. El «Dios-misericordia» se ha transformado en el «Dios-administrador» del capital ético que paga fríamente la deuda.

411. Véase Girard, 1986.

412. Gilson, en su obra *Las metamorfosis de la ciudad de Dios* (Gilson, 1954), no advierte esta «metamorfosis» fundamental.

413. Siguiendo con el método de esta obra, efectuaremos una «hermenéutica» de textos tenidos por teológicos como meros «textos literarios» que pueden ser interpretados filosóficamente. O, como escribe Kant, cuando expresa que tratará «la doctrina del cristianismo, aun cuando no se la considere como doctrina religiosa» (*KpV*, A 229; Kant, 1968, VI, 258).

414. He tratado estos temas en mi obra *El humanismo semita* (Dussel, 1969, 47 ss.: «Intersubjetividad y metafísica de la Alianza»; y 107 ss.: «La lógica del monoteísmo»).

415. Se traduce frecuentemente por «darle su cumplimiento» (*Mateo* 5, 18). En griego *plerôsai*, que viene de *pleróo* (llenar, completar, realizar), puede ser traducida por «desarrollar» (llevar algo a su pleno acabamiento).

416. *Juan* 4, 21-23.

417. *Mateo* 6, 12. *Ophéilema* significa en griego «lo que se debe» o «deuda». Sin embargo, Jeshúa está citando un texto del *Ben Sira* (o *Eclesiástico*) del siglo II a.C. que dice: «Perdona la injusticia (*adíkema*) a tu prójimo, para que cuando ores tus pecados te sean perdonados» (28, 2). Para Jeshúa el pecado no establece una deuda sino una ofensa que puede ser perdonada. Hinkelammert, con razón, insiste en el concepto de «deuda», pero en ese caso debilita su argumento, porque no logra expresar suficientemente el nuevo tipo de relación que se establece entre el pecador (¿deudor?) y Dios (¿el juez que exige un pago?). Jeshúa disuelve el nudo gordiano «desarrollando» el concepto de «deuda» como ofensa que no necesita «pago» ante Dios, sino «rescate» ante Satán, «el Príncipe de este mundo».

418. *Mateo* 5, 38.

419. *Filipenses* 2, 6-7. Este texto de la «alineación» de Dios se encuentra, invertido, como fundamento de la ontología hegeliana, y es de donde surge el concepto de «alineación» en Marx (reinvertido: es decir, restituido).

420. *1 Corintios* 15, 56.

421. *Romanos* 4, 6-7.

422. Ya hemos citado aquello de «el dueño del sábado es el ser humano» (*Lucas* 12, 8).

423. Se lee en *Isaías* 53, 10: «El Señor quería triturarlo con el sufrimiento: entrega su vida como expiación».

424. «Servir» es la praxis del «servidor de Yahvé» (véase Dussel, 1969, 141-169).

425. «Rescate» (*lútron*) es el concepto clave de la inversión anselmiana, pivote semántico del fetichismo. Se paga «rescate» por un esclavo o rehén para liberarlo. No es propiamente una «deuda» (como lo interpretarán Hegel o Kierkegaard), sino un «precio» que fija injustamente el dominador (el «señor» del esclavo o los secuestradores que injustamente toman a alguien como «rehén»). Lévinas (1974) trata el tema en toda la obra. El que paga el «rescate» es «redentor» del esclavo, y se trata de una «redención» o «liberación».

426. *Marcos* 10, 45.

427. Adviértase que el «inocente» es el dominado, el «secuestrado» al que se le pide «rescate». Es el sistema el que pide rescate. Jeshúa se inmola para pagar el «rescate» que el sistema exige.

428. «Las autoridades de los pueblos los dominan (*kurioeúousin*) y los grandes los oprimen (*kataexousiázousin*), pero no ha de ser así entre vosotros. Al contrario, el que quiera regir, que sea su servidor, y el que quiera ser el primero, sea el esclavo [el que debe pagar «rescate»] de todos» (*Marcos* 10, 42-44).

429. «Los muchos» (*hoì polloí*), la «multitud» que Heráclito de Éfeso desprecia como el «vulgo» que no puede tener el *lógos*.

430. *Lucas* 24, 31.46-47.

431. *Yahveh Tseba'ot* (Dios de los ejércitos) (*2 Samuel* 6, 2) es todavía un «concepto» muy primitivo de Dios, el del Israel nacionalista, que volverá nuevamente en el sionismo, en la Cristiandad (Dussel, 1969, 115) y en el islamismo fundamentalista. ¡Es entonces un retroceso a un concepto de Dios criticado y superado por Jeshúa de Nazareth! Es el Dios de los cruzados, es el «Dios [que] está con nosotros» (*Gott ist mit uns*) de Hitler, y es el Dios de Ariel Sharon en el Israel sionista de mayo de 2002; contra ese Dios se levantan Martin Buber y Uri Avneri.

432. «Pero como nadie puede pagar (*reddere*) tanto cuanto debe, Cristo paga por todos aquellos que se salvan» (*De conceptu virginali*, cap. 23; Anselmo, 1952, II, 55). «Nadie es admitido al reino de Dios, para el cual fue hecho el hombre, sino por la muerte de Cristo, sin la cual no es pagado (*redditur*) lo que es debido por el pecado de Adán» (*ibid.*, 63). Todo acontece en un «ojo por ojo, diente por diente».

433. *Juan* 16, 2.

434. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*; Hegel, 1971, XII, 413. La «cristiandad» es exactamente la «disciplina de la cultura» que convierte el cristianismo primitivo profético en una civilización dominadora, que Kierkegaard y Marx criticarán de diferente manera con razón. Véase Dussel, 1995, 22 ss.

435. En el concepto del Dios de Jeshúa Dios no puede perder nada cuando el pecador peca. El que pierde es el pecador y sufre como castigo las estructuras de dominación que crea por su propio pecado. El pecado tiene como castigo el sufrimiento del pecador que pierde su felicidad. Es verdad que el que sufre más no es el dominador (sujeto del pecado) sino el dominado (inocente), por ello hay que liberarlo pagando al «dominador» el «rescate» por el dominado. Como Mesías profético manifestando en su vida la «lógica dominadora», como Mesías y Rey (político) hasta ofrecer la vida para liberar por la lucha (aun armada, como Juana de Arco, Washington o Hidalgo) contra el dominador. Los mesías héroes políticos son también constructores de la «ciudad celeste».

436. Se concibe a Dios como el avaro que debe recuperar lo prestado para continuar las operaciones bancarias.

437. Esta «victoria» (*per victum*) nos sitúa ya en un campo de batalla donde vencer al pecado tiene que ver con la guerra.

438. El «que no puede pagar» no debe pagar; no así en el esclavismo, en el cual el que «no puede pagar» puede todavía ser propiedad del acreedor. El «clima» de la reflexión anselmiana es estrictamente comercial, duro, fixista, del «ojo por ojo, diente por diente», contrario a la posición de Jeshúa de Nazareth.

439. Porque para Anselmo siendo una deuda con Dios es una deuda infinita.

440. *Cur Deus homo*, lib. I, cap. 23; Anselmo, I, 1952, 817; cap. 24; 817; 819.

441. El «estar sometido a la ley» es el criterio ético supremo de Anselmo, de la cristiandad, de la Modernidad.

442. La «misericordia», predicada por Jeshúa, es ahora considerada como «injusticia».

443. *Ibid.*, cap. 12; 777; cap. 24; 821.

444. *Ibid.*, cap. 19; 807.

445. Hinkelammert, 1991, 87. Ésta es la ideología del Fondo Monetario Internacional y de la ética de la globalización «desde arriba», la ética del mercado de Hayek (véase Gutiérrez, 1998).

446. La llegada del aristotelismo por medio de los árabes al mundo medieval latino parte desde la toma de Toledo por los cristianos en 1085. El obispo Raimundo de Toledo (que gobernó de 1126 a 1151) dio impulso a la obra de traducción. Juan de España (Avendeath) tradujo al latín la *Lógica* de Avicena, Domingo Gundisalvo hizo lo propio con la *Metafísica* y la *Física* del mismo filósofo y trabajos de al-Farabi. En 1128 Jacobo de Venecia traducía los *Analíticos* de Aristóteles. En Toledo también Gerardo de Cremona (1134-1187) traduce obras de al-Kindi y de Aristóteles los *Analíticos posteriores*, la *Física*, *Del cielo* y *el cosmos*, *De la generación* y *corrupción*. Al final del siglo XII ya Alberto Magno podía comenzar el comentario de la *Metafísica*, aunque habrá que esperar a la traducción de Guillermo de Moerbeke en 1260 para disponer de una traducción completa (que usará Tomás de Aquino para su comentario). Sin embargo es necesario no olvidar lo que hemos indicado de la «inversión» anselmiana para comprender cómo la recepción de Aristóteles y los griegos produjo una filosofía política latina de caracteres muy específicos.

447. «Burguesa» en su sentido primigenio de «burgalés» o habitante del «burgo» (en germano *Burg* significa ciudad: así las ciudades de Burgos —como Medina del Campo viene de *Medina* en árabe [ciudad]— o de Freiburg («ciudad libre» ante el mundo feudal). Francisco de Asís era un comerciante textil, que, al no querer enriquecerse como los benedictinos por la explotación de sus campos y sus «siervos», prefirió, como los monjes budistas, pedir limosna pobremente en las ciudades. Las órdenes *mendicantes* (también la dominica y otras) son protoburguesas. Además, su organización en «capítulos» (donde se eligen sus autoridades y se toman decisiones discursivamente) es profundamente democrática: había un *consensus iuris* ideal (los participantes afectados tenían simetría en todas las decisiones que tomaban los delegados elegidos por simple voto igualitario de las comunidades de base).

448. Véase Copleston, 1964, 223-228. En efecto, y como hemos dicho, hasta el siglo XII los filósofos latinos sólo conocieron parcialmente el *Organon* de Aristóteles. En 1128 Jacobo de Venecia

traduce el resto. Hubo múltiples traducciones de una misma obra. Así Guillermo de Moerbeke mejoró, traduciéndola del griego, la *Metaphysica nova*.

449. Debe indicarse que Tomás de Aquino no es un pensador «católico», sino cristiano medieval en su conjunto, ya que lo de «católico» será una determinación que se agregue a la comunidad cristiana posteriormente a la Reforma protestante en el siglo XVI. La Iglesia medieval mira hacia el sur, al Mediterráneo, hacia el mundo islámico; se encuentra sitiada. La Iglesia «católica» es moderna, mirará hacia el Atlántico, pierde el norte de Europa y se globaliza empíricamente en América, África y Asia (imposible para la Iglesia medieval encerrada en los límites que le impone el islam).

450. Ernest Fortín (autor del capítulo correspondiente a Tomás de Aquino en Strauss, 1994, 191 ss.) escribe: «Es sin embargo imposible dar perfectamente cuenta del carácter netamente platónico del pensamiento político judeo-árabe y del carácter netamente aristotélico del pensamiento político cristiano» (p. 271).

451. Formado en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) con eminentes y actualizados profesores tomistas, tuve el privilegio de seguir cuatro cursos anuales de ética, uno de ellos sobre el tema monográfico de «La *frónesis* en Aristóteles y la *prudentia* en Tomás de Aquino» (con Guido Soaje Ramos). Mi primera tesis doctoral en filosofía me llevó a releer la totalidad de la obra tomista en política (véase Dussel, 1959, I-III). He hecho alusiones a este magno autor en casi todas mis obras, por ello seré corto en esta exposición.

452. *Summa* I, q. 83, a. 3 (Tomás de Aquino, 1950, I, 405), que se refiere al comentario de Tomás a Aristóteles, *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1137 (*ibid.*, 1949, 311): «Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, qui pertinent ad intellectum» (p. 311b). La voluntad tiene entonces prioridad en el acto de la elección libre para Tomás, como puede verse.

453. *Summa* I, q. 83, a. 3, resp. (*ibid.*, 405b). Tomás expone una impresionante arquitectónica en su política. Define sus principios primeros prácticos y la facultad práctica de su captación (*syndéresis*); analiza las facultades de aplicación de los principios (*syneidesis*), hasta llegar a la *proairesis* aristotélica, «conclusión del silogismo práctico» que es el «juicio querido» próximo al *imperium* o acto efector en último término de la voluntad. Nos servirá posteriormente en el momento de construir una arquitectónica en el que llamaremos «Nivel C» de la política a la acción política.

454. *Ibid.*, q. 83, a. 4, resp. (*ibid.*, 406b).

455. Véase Tomás de Aquino, 1954.

456. *De Regimine Principum*, L. 1, cap. 1, 741 (Tomás de Aquino, 1954, 257b). El texto nos hace pensar no sólo en Hobbes sino también en Schmitt.

457. *Ibid.*, 741.

458. «[...] quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites» (*ibid.*, cap. 2, 747 (p. 258).

459. *Summa*, I, q. 103, a. 2, resp.

460. *De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634. Véase Dussel, 1973, 72 ss.

461. Véase Gilson, 1952, un clásico en la materia.

462. Arendt, 1978, II, 125 ss. Como iremos viendo en este y otros lugares, Arendt debe todavía demasiado a Heidegger y los griegos, y, paradójicamente, no conoce suficientemente su tradición semita. En ciertos momentos escribe, refiriéndose a la libertad, «que apenas tenemos noticia [de ella] con anterioridad al primer siglo de la era cristiana» (p. 3). La noción de «libertad» comienza a gestarse con el mito de Osiris (y el «juicio final» de *Ma'at*) en Egipto, pero ciertamente en Israel (Dussel, 1969, 34 ss.: «Libertad y responsabilidad»). Sus referencias a Pablo de Tarso y Agustín de Hipona son correctas, pero no logra situarlas dentro de la tradición semita a la que pertenecen. Por ello el libre arbitrio y la facultad de la voluntad no fueron conocidos en el sentido semito-cristiano e islámico por los griegos o romanos. Sabemos que H. Arendt hizo su tesis con K. Jasper sobre el «amor» en Agustín, pero es en su obra póstuma donde nos habla largamente de Duns Scoto.

463. Para Scoto el mundo no es el «mejor» posible (este último aunque «no era, y debía ser creado»: era entonces necesario en su posibilidad), sino simplemente uno de los *posibles*, es decir, *contingente* (que «no era y pudo no ser creado»).

464. Veremos que, de igual manera, el acto electivo de la voluntad pone en la realidad actos o instituciones *contingentes*, por su *modo de causalidad*. La cuestión es central en la política, como estudiaremos más adelante.

465. Q. 46, 1-2; *Patrologia latina*, vol. 40, cols. 29-30.

466. *Commentaria Oxoniensia*, lib. I, dist. 35, q. unica, n. 12; Duns Scoto, 1912, I, 1.160.

467. «Deus in primo instanti intelligit essentiam [suma] sub ratione mere absoluta» (*Com. Oxon.*, *ibid.*, n. 10, 1.158).

468. *Ibid.*, lo mismo que los entrecomillados siguientes.

469. «[...] quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo objecto [...] sed in intellectu praesentialiter» (*Com. Oxon.* lib. I, dist. 8, q. 5, art. 2, n. 16; I, 653).

470. *Com. Oxon.*, lib. I, dist. 36, q. unica, n. 10; I, 1.177.

471. Es un *ens rationis* (*Com. Oxon.*, lib. IV, dist. 1, q. 2, n. 3). Es una «talidad» (*talitas*) puramente formal.

472. Para Scoto Dios crea igualmente las condiciones mismas de la *empiría*. Las condiciones empíricas en «este mundo» (uno de los posibles y no el «mejor» leibniziano) han sido igualmente decididas libremente por Dios.

473. Tomás dice: «[...] son contingentes en virtud de las causas próximas, aunque la ciencia de Dios que es la causa primera, es necesaria» (*Summa*, I, q. 14, a. 13, ad 1). Duns Scoto replica: «Aunque ciertas cosas sean necesarias en referencia a la ciencia divina, no se sigue que no puedan ser contingentes en referencia a las causas próximas» (*Com. Oxon.*, lib. I, dist. 39, q. unica, n. 12; I, 1.213). Es decir, es en Dios mismo donde debe encontrarse la causalidad de lo contingente como contingente.

474. «Nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare» (*Com. Oxon.*, *ibid.*, n. 14; I, 1.215).

475. «[...] intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessítate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid [...]» (*Com.Oxon.*, lib. I, dist. 38, q. nnica, n. 2; I, 1.199).

476. Véase *Com. Oxon.*, lih. I, *Ibid.*, n. 14; I, 1.215.

477. *Com. Oxon.*, lib. I, dist. 43, q., n. 3; I, 1.277.

478. «Non est autem ita quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum; quia licet ibi actus sit infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum ex parte objecti» (*Com. Oxon.*, lib. I, dist. 10, q., n. 11; I, 687.

479. «[...] Aristoteles simul et Avicenna posuerunt Deum necessario se habere ad alia extra se» (*Com. Oxon.*, lib. I, dist. 8, q. 5, art. 2, n. 9; I, 647).

480. Gilson, 1952, 329. Gran parte de las citas utilizadas las debo a esta obra. Creo que se comprenderá el interés de estas distinciones para una filosofía política crítica, tal como lo haremos en la parte sistemática de esta obra. Piénsese que alguien escriba: «Crear un nuevo orden político consiste en causar libremente instituciones posibles cuya existencia no es necesaria»; la contingencia del orden posible nos permite comprender el sentido de la historia de la política como imprevisible, irreversible, tal como nos indica la teoría del caos o la lógica de la complejidad de un Prigogine, Capra o Morin.

481. Véase, de Bergson, 1934, 115: «Desearía volver sobre el tema qne ya he tocado, la creación continua de imprevisible novedad que pareciera acaecer en el universo». Y explica: «El tiempo es lo que impide que todo esté ya dado de un golpe» (p. 118). De Berdiaeff recordemos un texto: «Para la ontología monista [de los griegos] no es solamente la aparición del mal lo que presenta una dificnltad, sino también la novedad» (Berdiaeff, 1946, 181). «O el primado del ser sobre la libertad o el primado de la libertad sobre el ser. Dos tipos de filosofías quedan así determinadas» (p. 121). Y pasando al orden político nos dice el filósofo ruso: «Las reflexiones metafísicas que se van a leer reposan sobre un sentido agudo del mal que domina el mundo [...] Mi pensamiento refleja la rebelión de la personalidad humana contra la objetiva armonía universal, ilusoria y aplastante, contra el orden social objetivo, contra todas las consagraciones del orden universal objetivo» (p. 7). Lo que Berdiaeff escribía pensando en el socialismo real hoy podemos aplicarlo al proceso neoliberal de globalización, necesario, irreversible, objetivo, norteamericano. Y cita a Boehme: «Fuera de la naturaleza es la Nada; es decir, un ojo de la eternidad, un ojo insondable que es Nada, que no ve Nada, que es sin fundamento (*Ungrund*), y este ojo es una Voluntad» (p. 123). Prigogine, por su parte, dice: «Vivimos en un universo en evolución [...] Las leyes de la naturaleza adquieren entonces uua nueva significación: ya no se trata de certidumbres, sino de posibilidades» (Prigogine, 2001, 174-175). Y tanbién: «Consideramos el *big bang* como el proceso irreversible *por excelencia*. La irreversibilidad resultaría de la inestabilidad del preuniverso, inestabilidad inducida por las interacciones entre la gravitación y la materia. En esta perspectiva nuestro universo habría nacido bajo el sello de la inestabilidad» (pp. 188-189). Las intuiciones creacionistas desde la voluntad libre originaria de Duns Scoto, para fundar la contingencia del universo, nos manifiestan una actitud teórico-crítica análoga a la actual «teoría del caos» y de la complejidad, que partiendo de la termodinámica ha superado el universo lineal de efectos unívocos y necesarios, previsibles, repetibles, que reinaba en la epistemología desde Aristóteles hasta Newton y Einstein. Veremos posteriormente lo que esto significa en política.

482. Ésta es la posición de Hegel, para quien la «posibilidad» (*Moeglichkeit*) del fenómeno al devenir cosa real lo es por «necesidad» (*Notwendigkeit*). Su mera existencia real denota su necesidad. Véase

Enciclopedia, §§ 142 ss. (Hegel, 1971, VIII, 279 ss.) y en la *Lógica*, II, 3: «Die Wirklichkeit» (Hegel, 1971, VI, 186 ss.). No así para Scoto, cuya mera existencia indica, por el contrario, la presencia de una elección libre de su misma existencia, por lo que es contingente.

483. Gilson, 1952, 337.

484. El principio de imposibilidad es usado por Popper cuando enuncia en su crítica al historicismo: «Si poseyéramos una inteligencia infinita a velocidad infinita podríamos efectuar una planificación perfecta de acontecimientos económicos futuros. Pero, como somos una inteligencia finita a velocidad finita, la planificación perfecta es imposible» (véase Hinkelammert, 1984).

485. Ya en 1770 Kant antepone la «intuición divina» (*die goettliche Anschauung*; *divinus intuitus*) que conoce las esencias en Dios (un platonismo leibniziano) para diferenciarlo del entendimiento humano que «conoce simbólicamente» (*symbolische Erkenntnis*; *cognitio simbolica*) (*De mundo sensibili atque intelligibili*, § 10; Kant, 1968, V, 41).

486. «Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. [*a*] Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum ita quod [...]; [*b*] aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem» (*In Metaph.*, lib. IX, q. 15, n. 4; cit. Gilson, 1952, 574).

487. Y también contra el Marcuse de *Eros y civilización* (1999).

488. Hoy sabemos las funciones de anticipación que cumple el sistema límbico-afectivo sobre el sistema neocortical-cognitivo (Damasio, 1999). Es asombroso sin embargo, teniendo en cuenta los recursos tan limitados de su época, que Duns Scoto haya intuido el funcionamiento afectivo-motor (motivante) del indicado sistema límbico, tan esencial para la vida. El cognitivismo medieval o actual, neopositivista o universalista fundacionalista, deberá ser profundamente redefinido desde el «inconsciente» freudiano.

489. Aunque sucesivamente puede realizarse lo querido primero y lo no querido después.

490. *Additio magna*, en P. C. Balic (ed.), *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre livres des Sentences*, Institut de Philosophie, Louvain, 1927, 299; cit. Gilson, 1954, 590.

491. Por analogía con la *potentia creandi* del Dios creador, que hace pasar la idea pensada, querida y elegida a ser una cosa *real* contingente creada. Es el momento de la «factibilidad».

492. De una manera nietzscheana contra Nietzsche desearíamos escribir ahora: La alegría del vivir quiere causar, como expansión de la alegría *ad extra*, otros seres con los que pueda celebrar la vida. Querer causar es expandir la vida creando comunidad. Pero comunidad de contingentes libres (lo dionisíaco nietzscheano) y no de necesidad coactiva (lo apolíneo).

493. *Com. Oxon.*, lib. 2, dist. 7, q. unica, a. 1, n. 9; II, 412-413.

494. «Quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi; ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae; sed voluntas libere vult finem; ergo non potest necesitate» (*Com. Oxon.*, lib. I, dist. 1, q. 4, n. 1; I, 154).

495. Será importante después saber de qué se habla cuando se expresa que hay «leyes sociales» (o económicas, como en el caso de Marx). Son «tendencias» que operan como si fueran efectos de la «compulsión de los hechos» a espaldas de los agentes conscientes, *unintentional*, pero los hechos sociales o políticos no dejan de ser contingentes. Si hay más mesas producidas por carpinteros que las que el mercado requiere bajarán su precio, en principio. «En principio» pero no empíricamente, porque pueden destruirse algunas mesas o aumentar las necesidades de mesas por medidas adoptadas *contingentemente* (por propaganda, por ejemplo), y en ese caso no baja el precio de las mesas. Pero en ambos casos, que suba o baje el precio es contingente (no necesario por «necesidad natural», sino por «tendencia» social).

496. *Com. Oxon.*, lib. II, dist. 25, q. unica, n. 23; II, 702.

497. Gilson, 1954, 85 ss. Esta magnífica obra, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, es concebida por Gilson dentro de una visión eurocéntrica y de «cristiandad», propia de su época (primera parte del siglo XX).

498. Según J. Rupp, el significado de la palabra se eleva al siglo IX y se hace presente en textos del papa Juan VIII. *Cristianitas* no es ni la Iglesia ni el Imperio, sino una *respublica fidelium* que, opino, se asemeja mucho al *Dar-al-Islam*.

499. *Compendium studii philosophiae*, chap. 1 (Bacon, 1858, 393). «Triunfar [...] de todo lo que a ello se oponga», por supuesto, es igualmente la «guerra justa» contra los infieles.

500. Gilson, 1954, 115.

501. Siendo ahora la religión cristiana el «fundamento» del «Estado [cristiano]» (como para Hegel), «el origen de toda crítica» política debe ser lógicamente «la crítica de la religión» de la cristiandad.

Es la posición de Kierkegaard, de Feuerbach, de Marx, de la filosofía (y la teología) de la liberación. Cuestión política hoy todavía esencial, no sólo en las cristiandades norteamericana (como en el caso de R. Regan o G. W. Bush), europea y aun latinoamericanas (como en el caso del fundamentalismo de A. Pinochet), sino, analógicamente, en los otros fundamentalismos (islámico, budista, hindú o judío).

502. «Proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper potentia intellectus possibilis» (*De Monarchia*, I, 4; Dante, 1916; cit. Gilson, 1954, 120).

503. *De Monarchia*, II, 6.

504. *De Monarchia*, III, 8. Dante muestra que Jeshúa pide que cada discípulo tenga una espada (serían doce), pero Pedro exclama: «Señor, aquí hay sólo dos espadas». Jeshúa les responde: «Basta ya». Y Dante comenta que Pedro no está planteando alegorías sino hablando empíricamente de dos espadas reales, y no del poder temporal y espiritual del Papado.

505. Véase Strauss, 1994, 317 ss.

506. Si Marsilio había mostrado que ciertas reformas políticas y eclesiásticas podían permitir la «paz» (el tema de la «paz» llegará, pasando por muchos otros, hasta Leibniz y Kant), el Cusano en cambio quería demostrar que la «paz» era fruto de una renovación de la «fe» (eurocéntricamente concebida, como era inevitable).

Capítulo 2

LOCALIZACIÓN DEL LUGAR CRÍTICO-POLÍTICO EN LA «MODERNIDAD TEMPRANA» (DESDE 1492)

[68] En este capítulo trataremos del inicio de la filosofía política moderna. Habitualmente se expone la filosofía que deriva de la cultivada en la llamada «Edad Media» europea. Durante ese tiempo tuvo lugar la «Edad clásica» del pensamiento islámico y una etapa en apariencia sin mayor proyección en el largo transcurso del Imperio chino. Comenzaremos la narración desde comienzos del siglo XV, cuando se había interrumpido por el norte la conexión que los mongoles habían establecido, a través de la estepa euroasiática, desde China al Sacro Imperio germano, pasando por Kabul a la India, tocando centralmente a Bagdad y al resto del Imperio bizantino. Las invasiones turcas habían balcanizado las culturas. Sin embargo, hay que intentar una cierta evaluación de la situación, jerarquizando la importancia del peso de las civilizaciones existentes.

En este «sistema antiguo» (el estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, como le hemos llamado), cuyos «extremos» (aun para Adam Smith en el 1776) eran, por el este, el Japón, y, por el oeste, las islas Británicas, Europa era una región secundaria, periférica y en gran parte aislada (si no fuera por la conexión muy débil que establecían las potencias navieras italianas, desde Venecia, Amalfi o Génova, por ejemplo). El continente centro y norteuropeo, el territorio del Sacro Imperio romano germánico, estaba completamente «desconectado» del resto del sistema.

La debilidad del Estado monárquico europeo, todavía en la edad terminal del feudalismo (en el que algún señor feudal se va afirmando frente a los otros como incipiente rey, en creciente alianza con la burguesía naciente), no puede compararse con la fortaleza del Imperio chino, por ejemplo, con diecisiete siglos de existencia, con el pujante comercio de los reinos indostánicos o con las vías mercantiles de las caravanas, y también navieras, del mundo comercial islámico.

Veamos primero una etapa paralela del Imperio chino (como final del «antiguo sistema», pero que ocupa del siglo XV al XVIII) (1); después, el Imperio otomano, que constituyó el «muro» que aislaba a Europa (2);

posteriormente, el caso particular de Venecia, que conecta el «sistema antiguo» con la futura Modernidad política (3), y la época todavía preparatoria a la nueva Edad, el *Rinascimento* italiano (4). Denominaremos a esta nueva Edad «Modernidad temprana» (desde el siglo XV).

§ 5. CONTEXTO DE LA POLÍTICA MODERNA

1. *La cuestión de la importancia de China (1400-1800)*

[69] En este parágrafo intentamos retomar una reflexión que nos viene ocupando desde la década de 1960. Profundizaremos algunas opciones teóricas que no habían sido consideradas hasta el presente. La «centralidad» de Europa se vería reducida ahora a sólo algo más de dos siglos (los últimos 225 años), lo que permite suponer que lo no-subsumido por la Modernidad tiene muchas posibilidades de emerger pujante y ser redescubierto no como un milagro anti-histórico, sino como el resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas tradiciones políticas ocultadas por el «brillo» deslumbrante, en muchos casos aparente, de la política occidental, de la Modernidad cuya globalidad técnica y económica está lejos de ser una *globalización cultural de la vida cotidiana valorativa* de la mayoría de la humanidad. Es desde esa potencialidad no-incluida de donde surge, desde la «exterioridad» alterativa (en cuanto nunca asumida; en cuanto despreciada y valorada como «nada»), un proyecto de «trans»-Modernidad, un «más allá» que trasciende la Modernidad occidental y que desempeñará una función creadora de gran significación en el siglo XXI.

La «hipótesis» de un *World-System* surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latinos, produjo «desde dentro» los valores, los sistemas instrumentales y políticos (posiciones de Hegel, Marx, Weber o Sombart) que se universalizaron en los últimos cinco siglos, en el tiempo de la Modernidad. Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII[1], con los «románticos» alemanes y la «Ilustración» francesa e inglesa, reinterpretó toda la historia mundial, proyectando hacia el pasado a Europa como «centro» e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera «el fin y el centro de la historia mundial», al decir de Hegel[2]. Fue con los «enciclopedistas» cuando se produce por primera vez este tipo de distorsión de la historia (*L'Esprit des Lois* de Montesquieu es un buen ejemplo[3]). Lo mismo sucedió con los «ilustrados» ingleses, y en Alemania con Kant y finalmente con Hegel, para los que el «oriente» era la niñez (*Kindheit*) de la humanidad, el lugar del despotismo y la no-libertad, desde donde posteriormente el Espíritu (el *Volksgeist*) remontará hacia el oeste, como en camino hacia la plena realización de la libertad y la civilización. Europa habría sido desde siempre elegida por el Destino para encerrar en su seno el sentido final de la historia universal.

Por el contrario, la visión derivada de un mercado mundial intentaba demostrar que, desde finales del siglo XV, Europa, por la invasión de América, comenzó a desplegar dicho *sistema-mundo*, al comienzo como *Imperio-mundo* ibérico, que es el primero que controla todavía superfi-

cialmente a África y Asia, y ya continentalmente a América. Gracias a la exposición histórica «de larga duración» de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein tuvo la creadora idea de escribir la historia de este proceso: «A finales del siglo XV y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea»[4]. En ese momento no sospechaba la envergadura de la expansión y peso comercial de China.

Esta visión de las cosas subsumía la formulación de la correcta «teoría de la dependencia» latinoamericana, no negándola sino integrándola, y dándole un marco histórico mucho más plausible. Limitaba la «centralidad» de Europa a los cinco últimos siglos, y le quitaba el aura de «centro» eterno de la historia mundial. La «Modernidad» habría sido el manejo (*management*) de dicha «centralidad» del sistema-mundo. Por ello España y Portugal, apoyándose en el capital genovés[5], constituían ya la «primera Modernidad»[6]. De manera que, por ejemplo, las discusiones de un Bartolomé de Las Casas contra Ginés de Sepúlveda eran el comienzo del discurso de la Modernidad (siendo Ginés un intelectual moderno, expresión de la visión eurocéntrica ya dominante en ese momento). El mismo J. M. Blaut vincula el *Rise of Europe* con el descubrimiento de América (1492)[7], y de acuerdo con Marx (citado por I. Wallerstein en la ya indicada obra al comienzo mismo del tomo I), dicho descubrimiento constituye un momento fundamental en el origen del capitalismo y de la «acumulación primitiva».

[70] En mi reciente obra *Ética de la liberación*[8] doy las razones por las que es España, y no Portugal ni una nación musulmana del Magreb o la China, la que pudo «descubrir» América. Pero, a partir de esta hipótesis anti-eurocéntrica (del «primer» eurocentrismo), cuando se habla de «descubrimiento de América» se indica simultánea y necesariamente: *Imperio-mundo*, capitalismo y Modernidad (para mí, no para Wallerstein, que reserva el concepto de «Modernidad» para el tiempo de la «Ilustración» —posición que ahora contará con un nuevo argumento que yo mismo aportaré, pero para dar otro sentido a su tesis—).

En cualquier caso, esta «hipótesis» del *World-System* suponía que el «despegue del Occidente» (*Rise of the West*) partía de la *ventaja comparativa* que a la Europa moderna (en especial gracias al Renacimiento) le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos (plata y oro), la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema (la de los indios, de los esclavos africanos del siglo XVI al XVIII en América), los nuevos alimentos (la papa inca, el maíz, el *tomatl* y el *chocolatl* mexicanos, etc.[9]), los millones de kilómetros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la conquista y la invención de nuevos instrumentos económicos. Todo esto permitía el triunfo de Europa en la competencia con el mundo islámico, Indostán, el sudeste asiático o China. Además los europeos, gracias a la carabela (descubierta por los portugueses en 1441), eran los únicos que podían atravesar los océanos, armar sus barcos con cañones de alto poder y dominar primero el Atlántico (pretendidamente desde el siglo XVI «centro» geopolítico del mundo) y posteriormente los océanos Índico y Pacífico. El sistema-mun-

do lo originó Europa gracias a la invasión del continente americano (el llamado «descubrimiento») y su superación deberá nacer «desde *dentro*» de ese proceso de globalización comenzado en 1492, y que se profundiza a finales del siglo XX.

Hablar en cambio de «trans»-Modernidad, como lo haremos a lo largo de todo este libro, exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana, afirmará «desde *fuera*» de ella misma *componentes esenciales de las propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva política futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva exterioridad a la Modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados «fuera» de dicha Modernidad. Para ello habrá que superar una interpretación que supone todavía un «segundo» y muy sutil eurocentrismo[10], pasando a una interpretación no-eurocéntrica de la historia del sistema-mundo (posterior al *Imperio-mundo*), sólo controlado por Europa hace unos 200 años —y no 500—, por lo que el hecho de que otras culturas hasta ahora despreciadas estén emergiendo desde un «más allá» del horizonte de la Modernidad europea no es un mero milagro de su surgimiento desde la nada, sino el retorno a ser los actores que ya habían sido en esta historia en épocas recientes. Aunque la cultura occidental se globaliza —en un cierto nivel técnico, económico, político, militar— no agota por ello otros momentos de enorme creatividad que afirman desde su «Exterioridad» otras culturas vivientes, resistentes, crecientes.

En una obra anterior intentamos demostrar por qué China no pudo descubrir América[11]. Aunque me oponía a considerar China inferior (desde un punto de vista económico, cultural, técnico y hasta científico) a la Europa de los siglos XV y XVI, argumentaba que China no podía ser dominante del «nuevo sistema» porque no llegó a América, y no lo hizo porque el «centro» del sistema interregional[12] se encontraba hacia el oeste de la China, en el Indostán y el mundo musulmán, y por ello América estaba fuera de su horizonte —y si llegó a Alaska o a California nada de interés comercial pudo encontrar, como es de suponer—. Con ello se pensaba que China permaneció periférica, o al menos no era central en el sistema-mundo, relegada a un momento anterior al del capitalismo y al de la Modernidad por no haber descubierto América. Además, como algunos llegaban a indicar que, siendo el Renacimiento italiano el comienzo de la Modernidad —tesis de G. Arrighi—, en China sólo hubo a lo más un proto-proceso renacentista en algunas de sus grandes ciudades como en Pekín, Nankín u Hongchau. Pero habría sido un proceso que abortó ante la presencia expansiva del colonialismo portugués, español, holandés y posteriormente inglés y francés. China no fue moderna, ni capitalista, ni central, sino que quedó en la «noche oscura» del despotismo oriental, del «modo de producción asiático».

Nada sabíamos sobre el adelanto que China tenía sobre la cultura occidental. En el presente se ha descubierto un hecho nuevo, al que hace

referencia un estudio de Gavin Menzies[13]. Se demuestra que, aunque se tenía conocimiento de que la China se había adelantado en siglos a Europa de un punto de vista político, comercial, tecnológico y hasta científico[14], ahora se agregaba el disponer de pruebas sobre el trayecto que habían seguido las escuadras formadas por enormes y numerosas naves, los llamados *juncos*[15], que recorrieron todos los océanos (gracias a sus experiencias oceánicas de más de ochocientos años en el océano Índico, y por el desarrollo de la astronomía, cartografía, instrumentos de medición de la latitud y longitud de la tierra, etc.). El navegante comerciante eunuco Zheng He (1369-1431) y los cuatro almirantes a su mando, con sus respectivas escuadras, cartografiaron entre 1421 y 1423 el Atlántico sur (desde el África occidental hasta América del Sur incluyendo la Antártida y las islas Malvinas, para situar la estrella Canope) y norte (desde el Caribe hasta Groenlandia, navegando entre el Polo Norte y el imperio de los zares de China de regreso), además del Pacífico oriental sur (costas desde Chile a Perú) y norte (desde California hasta México), el África oriental y el océano Índico hasta Australia. Cuando en 1424 los emperadores Ming (1368-1644) resuelven abandonar[16] el dominio indiscutido de todos los océanos, dejan, por un error estratégico histórico, un «mercado-mundo» con un vacío de poder naviero y comercial. Pocos decenios después (y usando, a veces sin saberlo, los mapas chinos llegados por Venecia a Occidente) Portugal llenará ese «vacío» en el océano Índico, y España en el Atlántico.

La cultura europea, menos desarrollada (en comparación a la islámica, indostánica y especialmente a la china), separada por el «muro» otomano-islámico de las regiones centrales del continente asiático-afro-mediterráneo[17], periférica por tanto, emprenderá un lento desarrollo posterior. Se debe entonces afirmar que, contra la tesis de M. Weber, Europa nunca tuvo ningún tipo de superioridad sobre China e Indostán o la cultura árabe antes de los finales del siglo XVIII; muy al contrario, hasta el siglo XV sufría un secular subdesarrollo que ciertas coyunturas favorables, entre las que se encuentra su situación geográfica (cercana al continente americano, para así desplegar un sistema colonial), se encargarán de remediar.

[71] Una obra reciente propone una nueva hipótesis[18], que sería un buen argumento en favor del repensar la historia de la política. Indicaré someramente algunas de las tesis sostenibles e intentaré al mismo tiempo anotar mis diferencias[19].

Es «trivial» —y lo obvio frecuentemente oculta grandes verdades— que China fue hasta el siglo XVIII considerada por los europeos una potencia económica, política y cultural[20]. Adam Smith se refiere a la magnitud económica de China. En frecuentes pasajes de su obra *El origen de la riqueza de las naciones* (todavía en 1776), observando su grandeza y lo bajo de sus salarios, escribe:

China ha sido durante mucho tiempo uno de los países más ricos, mejor cultivados, más fértiles e industriosos, y uno de los más poblados del mundo [...] Las relaciones de todos los viajeros convienen en lo bajos que son los salarios del

trabajo y en las dificultades que tropiezan los obreros para poder mantener una familia[21].

Considérese que Smith usa el término «industrioso» y «salario» tal como lo hará con respecto a Inglaterra o Escocia, por lo que parece difícil que una tal «industriosidad» manufacturera y un tal «salario» no deban dar a los propietarios de dichos establecimientos «plusvalor» en sentido estricto:

No nos es dado citar país alguno cuyo progreso en la prosperidad haya sido tan continuo que pudiera haber facilitado la adquisición de un capital suficiente para estos [...] propósitos, a no ser que demos crédito a las maravillosas relaciones de la riqueza y cultura de China[22]. *China es un país mucho más rico que cualquier parte de Europa*, y la diferencia en el precio de las subsistencias es muy grande entre estos dos continentes. El arroz es mucho más barato en China que el trigo en cualquier región de Europa[23].

La vida de las élites es mucho más «desarrollada» en China que en Europa (es el «lujo» que exige Sombart para el capitalismo[24]): «El séquito de un magnate en China o en el Indostán es [...] mucho más numeroso y espléndido que el de las personas más ricas de Europa»[25]. Pero, de todas maneras, las enormes masas de obreros son más pobres:

El precio real del trabajo, o sea, la cantidad real de las cosas necesarias para la vida que percibe el trabajador es [...] más bajo en la China y en el Indostán, los dos mercados más grandes de las Indias orientales, que en la mayor parte de Europa[26].

Para Adam Smith, por tanto, el descubrimiento de la América hispana permitirá a Europa comprar en ambos mercados (los más ricos del sistema-mundo, los más variados del mundo hasta la Revolución industrial):

La plata del Nuevo Mundo es, al parecer, una de las principales mercancías que se emplean en el comercio practicado *entre los dos extremos* [*sic*] *del Antiguo*, y es, en gran parte, este metal el que conecta regiones tan apartadas del globo[27].

Es interesante anotar que los «dos extremos» del sistema interregional *antiguo* se conectan en el *nuevo* sistema con el «Nuevo Mundo» constituyendo el «primer sistema-mundo». Europa puede entonces «comprar», gracias al dinero latinoamericano (peruano-mexicano), en el «mercado» chino; es decir, puede «vender» muy pocos productos-mercancías (excepto plata) fruto de su «industriocidad» por la subsunción del «trabajo asalariado» europeo, porque es una región productivamente «sub-desarrollada» sin competencia posible ante el mayor «desarrollo» de la producción de mercancías chinas tales como los utensilios de porcelana, los tejidos de seda, etc. La fuente del «dinero-plata» está en América: «En China, nación más rica que cualquiera de las de Europa

—repite A. Smith—, el valor de los metales preciosos se cifra mucho más alto que en ninguna parte del continente europeo [gracias al] descubrimiento de las minas de América»[28].

La crisis de la hegemonía china en el «antiguo sistema» —¿el primer sistema capitalista?—, debido a causas que habrá todavía que estudiar con mayor profundidad[29], permitió el *Rise of the West*.

[72] Max Weber tuvo la intuición de que, de no ser Europa la región más preparada para efectuar la Revolución industrial, debían serlo China o el Indostán. Por ello dedicó sus trabajos sociológicos, en el nivel ético y religioso, a probar por qué China y la India no pudieron dar origen a la sociedad capitalista. El fruto de sus enormes investigaciones[30] una y otra vez concluían con la misma respuesta: China e Indostán no pudieron ser capitalistas por... su régimen corporativo de propiedad, por tener una burocracia que impedía la competencia, etc. Y, por el contrario, al estudiar la ética de los profetas de Israel[31] encuentra que desde tan antiguo se comenzó a preparar el largo camino que culminará en la Modernidad capitalista, cuyo último capítulo será la reforma que impulsará la ética calvinista[32], que son las condiciones de la realización del sistema capitalista. El individualismo calvinista, la riqueza considerada como bendición divina, la competencia, la propiedad privada y la disciplina de una subjetividad austera permitieron la originación del capitalismo, no así el corporativismo chino o el cuasi-feudalismo mágico de la cultura brahamánica del Indostán[33].

Por nuestra parte, nos parece imposible que millones de trabajadores a salario en la producción de porcelana (en torno a la región de la ciudad de Sian, entre los ríos Huang-ho y Yangzé), de donde partía hacia Occidente la ruta de la seda, o de los tejidos de seda (junto al Huang-ho o en las ciudades de Changchou y Fuchou en la costa oriental), no produjeran plusvalor tal como lo definirá Marx. Al menos se trataba de un sistema regional capitalista —aunque haya sólo subsunción *formal* del proceso de trabajo y se obtenga *plusvalor absoluto*, como ya hemos indicado—, pero que abortó por razones fortuitas, como veremos más adelante. Todo esto esta muy lejos, y es mucho más complejo, que un mero «modo de producción asiático».

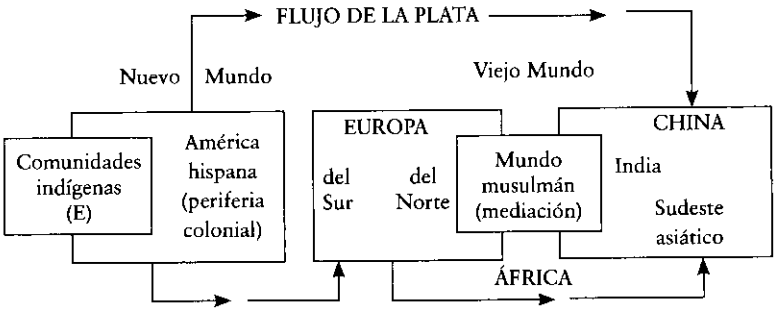
Pareciera entonces que China fue hasta el siglo XVIII la mayor potencia productora de mercancías, y el mar de la China un centro mercantil sin igual en el sistema-mundo (por la articulación del Viejo Mundo con el nuevo sistema-mundo desde 1492).

A. G. Frank estudia algunas causas de las diversas crisis de China e Indostán en el siglo XVII primero, y después en el siglo XVIII. La dinastía Ming (1368-1644)[34], que significó para el Imperio chino un momento de alto desarrollado (con regiones que producían alto plusvalor), entrará en crisis relativa con la llegada de la dinastía manchuriana (1644-1796), tiempo en el que en Europa se pondrá de moda la «moda china» (*chinoiserie*) del Rococó (utensilios de porcelana, pinturas de laca sobre madera[35], baldaquinos en los jardines para tomar el té, *pavillons* chinos decorados, telas de seda para ropajes con amplias mangas, etc.[36]).

La interpretación que he sostenido de lo que he denominado «primera Modernidad», con España y Portugal como primera referencia, gracias al «descubrimiento» de Hispano-américa, y por ello como primer despliegue del «Imperio-mundo», habría que reconstruirlo profundamente suponiendo una presencia fuerte en la producción y el comercio de China y la región indostánica hasta el siglo XVIII. En efecto, el «sistema antiguo» —el *old world* de A. Smith, que he denominado el estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo[37]— se prolongará en Asia, por el enorme peso productivo de China, desde el 1400 al 1800 (con regiones de producción mercantil o capitalista, pero sin desarrollo de su potencial naviero en los océanos y por tanto encerrada en su horizonte nacional, sin presencia mundial). Por el contrario, la anexión de Amerindia en 1492 por parte de España permitirá que Europa inicie el despliegue del sistema-mundo —ahora incorporado realmente al comercio y por ello «mundial»—. Se debe tener conciencia de que esa Europa tenía todavía una significación secundaria y cuasi-periférica en referencia al espacio económico y cultural continental asiático, aunque ahora rearticulada por primera vez desde el siglo XV. Desde los tiempos de la antigua expansión musulmana en el siglo VII, Europa vivía separada del continente afro-asiático[38]. Gracias a la plata, y en menor medida al oro, los metales preciosos como dinero (origen del capitalismo dinerario) y como exigencia de la falta de plata en el mercado externo del sistema chino (metal que obraba como instrumento para pagar el derecho de entrar en tal mercado, dado que China no tenía colonias ni ocupación militar externa, pero sí dominaba productivamente el mercado internacional del sudeste asiático), España (y Europa gracias a ella) tuvo el «dinero» para «comprar» en el indicado mercado chino. Desde el Atlántico, desde el Caribe hacia Sevilla, y de allí a Amsterdam o Europa central, o de Génova y Venecia hacia el Mediterráneo oriental, y gracias a la conexión portuguesa y musulmana hasta el Indostán o China por el oriente; o desde el Pacífico del Perú y México, desde Acapulco, y de allí a Filipinas hacia la China por el occidente, los metales preciosos integraron a Europa desde el siglo XV al XVIII en el «sistema antiguo» como extremo occidente del naciente sistema-mundo, siendo sólo una región secundaria en cuanto a la producción de mercancías —nada relevante podía vender Europa a China, sino que sólo podía comprar con el «dinero» hispanoamericano.

Esta época de la primera Modernidad[39] europea, la Modernidad hispánica, humanista, dineraria, manufacturera y mercantil, se desarrolla sólo gracias a la apertura hacia el Atlántico, que no es todavía «centro» geopolítico del sistema-mundo (mientras que lo sigue siendo el mar de la China en el sudeste asiático, con el Indostán y la misma China por fronteras). Es una Modernidad que en la «larga duración» y el «espacio mundial» es todavía periférica del mundo indostánico y chino y aun musulmán en cuanto a las conexiones con el «oriente».

Esquema 5.1. EL MERCADO MUNDIAL A FINALES DEL SIGLO XVI



[73] En esta época se produce la «colonialidad del poder»: el poder europeo, bajo el peso del Oriente, tiene por su parte su periferia colonial naciente (primero América Latina en el siglo XVI, después la América anglosajona en el XVII, algunos pequeños enclaves o regiones de contacto esclavistas en las costas occidentales de África, y algunas islas, puertos o punto de apoyo en el mundo musulmán o en el Extremo Oriente, gracias a los cuales puede efectuar «compras» en el mercado hegemonizado por China e Indostán). China, que se cierra sobre sí misma con un proyecto nacionalista, perderá posteriormente su mercado externo.

Así como Grecia fue periférica del mundo persa-egipcio (antes de Alejandro) y sin embargo logró posteriormente la hegemonía con el helenismo alejandrino, de la misma manera la Europa periférica acumulará fuerzas durante la Modernidad temprana bajo la presencia indostánica y china. Mientras que China seguía siendo una potencia continental con un mercado externo próximo a sus costas (el mar de la China o el Pacífico occidental)[40], mercado externo que significaba muy poco en relación a su enorme mercado interno, Europa, que todavía se resentía de la despoblación causada por la peste, y por ello con poco aumento demográfico, debió volcarse en los océanos, después del fracaso de su expansión territorial por el este (con las cruzadas), gracias a sus naciones navieras (Portugal y España, al comienzo apoyadas por Génova, y que serán después superadas por Holanda, el Reino Unido y Francia). Gracias a estos contactos «externos» se produjo una revolución en la visión del mundo, de la astronomía, de las ciencias, desde 1492 hasta mediados del siglo XVII (revolución ideológico-científica que siguiendo el camino de España y Portugal, que había retomado con Carlos V los logros del Renacimiento italiano, culminará en Amsterdam —la antigua colonia hispana— y el Reino Unido).

La América indígena recibe el impacto de la primera globalización —la conquista— y el racismo, el mito de la superioridad europea, la explotación económica, la dominación política, la imposición de la cultura externa, todo lo cual produce el síndrome de la «colonialidad del poder»

—en la sugerente expresión de Aníbal Quijano—: el poder colonizador niega lo amerindio e impone lo europeo desde un racismo sutil, y sin embargo no menos presente. De todas maneras, lo indígena guardará siempre una cierta «Exterioridad» del sistema-mundo. Es la primera colonización, la de la «Modernidad temprana».

Amsterdam, desde el 1630[41], continúa el proceso del capitalismo mercantil, reemplazando en parte la presencia del Portugal (y Génova) en el mundo chino-indostánico, pero sin cambiar fundamentalmente la estructura de la dependencia europea. Sólo el 3% del comercio en Malaka estaba en manos de los holandeses. Éstos tampoco podían vender a los chinos o a los comerciantes del Indostán ningún «producto» que hubiera sido elaborado en Europa. Podían «comprar» con la plata hispano-americana en el mercado chino, y dominaban militarmente las rutas navieras, pero sin poder todavía imponer ningún producto propio. A los chinos no les interesaba proteger militarmente su mercado, ya que no tenían en Oriente competidor a la vista, y además tenían casi un total monopolio mundial productivo, porque eran los únicos que surtían las mercancías más requeridas: los utensilios de porcelana, el tejido de seda, el té, etcétera.

La dominación de Europa, principalmente del Reino Unido y Francia —aunque ésta en menor medida—, acontecerá gracias a la Revolución industrial, que ideológicamente será fundamentada por el fenómeno de la «Ilustración» y el movimiento «romántico». Tomando como fecha simbólica la Revolución francesa (1789), dicha dominación acaba de cumplir sólo dos siglos. Como hemos indicado, no se trata de que Europa fuera *desde siempre* el «centro y el fin de la historia universal» como lo fue para Hegel; o que tuviera desde los profetas de Israel la marca de su superioridad ético-política, como para M. Weber; de hecho, ni siquiera ha sido desde hace cinco siglos (desde 1492) el «centro» del sistema-mundo. Adoptamos, por tanto, una posición crítica tanto contra el «primer eurocentrismo», el de Hegel o Weber, como contra el «sentido común» europeo presente hasta hoy, que puede ser considerado el «segundo eurocentrismo»). De lo que trataría ahora sería de explicar el *Rise of the West* desde el *Decline of the East*. Ello significaría pensar globalmente, superando el «segundo eurocentrismo». El sistema-mundo, que nació como «sistema *mundial*» por la anexión del «Nuevo Mundo» al «Viejo Mundo» (comprendido entre sus dos extremos: desde Europa hasta China e Indostán), tiene un movimiento de conjunto, como un corazón con su diástole y sístole, cuyo primer palpitar se situó en el este. La decadencia del este permitió, no como un milagro instantáneo —y en esto tiene razón I. Wallerstein en su crítica a Frank—, sino como la organización del «centro» del *World-System* en manos de Occidente —y no sólo por condiciones y atributos exclusivos de la historia anterior de Europa (interpretación ésta que intentaba detectar la «intrínseca» superioridad europea sobre las otras culturas)—. Pensar no-eurocéntricamente es poder imaginar que la Revolución industrial fue posible también como fruto europeo articulado a un «vacío», producido en el mer-

cado hegemonizado por China y el Indostán, efecto de una estructura (un Estado imperial autocrático que impedirá el triunfo de la burguesía en China) y de una crisis política múltiple (bajos salarios, explosión demográfica debido a la riqueza económica a partir del 1400). Este «vacío» atrajo la «posibilidad» de ser «llenado» por una producción europea creciente, que se había ido preparando desde fines del siglo XV. No se trata, por tanto, de un milagro instantáneo, como explica I. Wallerstein. Marx indica acertadamente que la expansión del mercado, como todo intercambio, puede producir el desarrollo de la producción[42]. Y dado el alto salario europeo y la baja población en el Reino Unido —en relación con China e Indostán—, la única solución (para ampliar la producción y reducir el coste salarial en el valor o precio del producto) fue lanzarse al uso creciente de la máquina[43]. La subsunción de la máquina en el proceso de producción (que Marx describe adecuadamente como el medio necesario para crear «plusvalor relativo»[44]) dio en pocos decenios tal ventaja comparativa al Reino Unido y a Francia (y poco a poco a toda la Europa del norte) sobre China, Indostán, el mundo musulmán, la América hispana, y incluso la Europa del este (el Imperio ruso, Polonia, etc.) y la del sur (España, Portugal, Italia del sur, etc.), que ya a comienzos del siglo XIX (el tiempo que transcurre entre *Una investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones* de 1776 de A. Smith, en el que China era todavía el país más rico de la Tierra, y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, dictadas en Berlín por Hegel en el decenio de 1820) todo el «Oriente»[45] será visto sólo como la expresión del eterno y miserable «despotismo oriental».

[74] Al mismo tiempo, África quedará cada vez más relegada como el continente de esclavos —olvidando que Egipto fue una civilización negra africana[46]— y en el Congreso de Berlín de 1885 será descuartizada por las potencias europeas. El sur de Europa quedará igualmente en el recuerdo eurocéntrico del norte (anglosajón y germánico) como un momento de la tardía «Edad Media» o como «parte norte de África» («¡África comienza en los Pirineos!»), y América Latina, por su parte, con su población indígena y afro, será también relegada como un lejano mundo colonial periférico de la semi-periférica y pre-industrial España y Portugal.

La visión de la «Ilustración» cubrirá con un muro de cemento toda la interpretación anterior de la antigua «Europa desconectada», secundaria, la de la «Edad oscura» del Medievo, y, en el mejor de los casos, hasta el siglo XV, periférica del mundo musulmán, chino, indostánico —mundo «oriental» mucho más culto, desarrollado, y «centro» del Mundo antiguo, y la parte más densa del sistema-mundo hasta finales del siglo XVIII. Desde Hegel, Marx, Comte hasta Weber, incluyendo a Freud, Husserl, Heidegger, Popper, Lévinas, Foucault, Lyotard o Habermas, el eurocentrismo brillará sin oposición. Y dominará al mundo colonial con el fasto de la «cultura occidental», como la expresión «desde siempre» del centro más desarrollado de la humanidad (o como conciencia crítica cualitativamente insustituible, como opina J. Habermas).

Esto justificará que el proceso de la expansión «civilizadora» europea —«Inglaterra se transformó en la misionera de la civilización en el mundo»[47], expresaba Hegel triunfante— ocultara, excluyera, ignorara como inexistentes a todas las culturas anteriores y coetáneas excluidas (como «pueblos sin historia») por la «cultura occidental». Este proceso de «exclusión», negación o reclusión en la «Exterioridad»[48] efectuada por la razón moderna de lo sin-valor ante los valores modernos, ante los criterios de civilización con pretensión (*claim*) de universalidad que Europa impuso, se fue extendiendo rápidamente desde el comienzo del siglo XIX sobre todas las culturas no-europeas con unos resultados sorprendentes, ya que los propios negados —dada su inferioridad industrial evidente— se ocuparon de aplaudir por medio de sus élites neocoloniales (educadas ahora en Europa y después en Estados Unidos) esa ideología eurocéntrica sin oponente crítico hasta hace muy poco.

La *exclusión de lo no-europeo* como criterio civilizador dio a Europa, que ya ejercía la dominación militar, económica y política, una dominación cultural e ideológica. Lo no-europeo excluido terminó por desaparecer de toda consideración práctica y teórica. Los mismos españoles o portugueses (con respecto a la «Modernidad temprana») o los chinos, indostánicos o miembros del mundo musulmán (con respecto a su «centralidad» en el mundo antiguo y al comienzo del sistema-mundo hasta finales del siglo XVIII) terminarán por aceptar la interpretación nor-eurocéntrica, y sus élites occidentalizadas —desde el mismo Mao Tse-tung en China (¿no fue el marxismo *standard* una modalidad de expansión eurocéntrica?), y, como indicaba Paul Sartre en la «Introducción» a *Los condenados de la Tierra* de Fanon—, serán el «eco» periférico de la superioridad de la cultura occidental (aun la revolucionaria de izquierda) que hoy se globaliza gracias a las trasnacionales y al capital financiero mundializado[49].

Por todo ello debe ser estudiada la filosofía política de las culturas no-europeas.

[75] En el siglo XVI hubo en China eminentes filósofos. Sin duda el filósofo más influyente en la China moderna fue Wang Yang-ming (1472-1529)[50]. Ejemplar en su fidelidad al poder y crítico del mismo, fue duramente castigado en dos ocasiones (la primera de ellas hasta los límites de sus fuerzas, pero premiada por la «gran iluminación» del descubrimiento de su doctrina[51]) y otras tantas volvió al más alto nivel del Imperio. Conoció la más extrema pobreza y estuvo en contacto con los más miserables del pueblo[52]. Estratega victorioso en las guerras contra los nómadas del norte, a los que tras haber vencido incorporó al Imperio educándolos en sus «comunidades populares educativas». Gran político y mejor organizador administrativo. Una personalidad multifacética y heroicamente coherente, profundamente contemplativa y de enorme capacidad estratégica, en la mejor tradición china. Siendo neoconfuciano captó la experiencia meditativa budista y la ontología taoísta. La cuestión clásica del «Gran aprendizaje» (*Zhu Xi*)[53] la plantea de la siguiente manera:

El *Gran aprendizaje* fue formulado por los antiguos sabios para enseñar a educar al *hombre con nobleza*[54] [...] *El hombre con nobleza* mira al cielo, a la tierra y a las innumeras *cosas*[55] como un solo cuerpo, el universo como una familia, y el Estado como una persona [...] Entonces, el aprendizaje del *hombre con nobleza* consisre en obtener una extrema libertad ante la oscuridad del deseo de lo propio por medio del esfuerzo para permitir la manifestación de la virtud luminosa, a fin de poder restaurar la condición de formar un cuerpo con el Cielo, la Tierra y las innumeras *cosas* [...] *amando al pueblo* que es poner en movimiento una operación universal para formar un cuerpo [...] La naturaleza humana es universalmente buena [...] lo incorrecto entra por los pensamientos e intenciones que se expresan en acciones. Por lo que el que desea *rectificar* su mente debe *rectificarla* en conexión con las prácticas de sus pensamientos e intenciones [...] El desarrollo del conocimiento no es lo que los académicos llaman instrucción o acumular conocimiento. El aprendizaje es simplemente desplegar al máximo el conocimiento innato. Este conocimiento innato es lo que Menco expresa cuando dice: *El sentido de lo recto e incorrecto es común a todos los humanos*[56].

Ponerse en actitud de aprender es abrirse al universo rectificando la parcialidad estrecha del egoísmo. Antes que el *curriculum* estricto de los mandarines es necesario adquirir una posición que permita expandirse a la naturaleza innata humana. Y esto porque en su origen ontológico la mente y el principio de las cosas son lo mismo: «Lo que el *Gran aprendizaje* significa para la investigación de las cosas consiste en que *investigando el principio de las cosas al máximo nos ponemos en contacto con él* [...]»[57]. Inteligir al hijo es comprender su filialidad, su lealtad al padre. El principio de las cosas nos hace comprender nuestra filialidad y lealtad como cosa; es un principio de conmiseración; entender esto es desarrollar el conocimiento innato de un ser filial. Por eso, también, «conocer y practicar» son una y la misma cosa:

El conocer y el practicar se refieren todavía a la separación que impone el deseo de lo propio, pero no son el conocer y el obrar en su substancia original. Nunca hubo alguien que conozca y no practique[58].

Wang hizo dos grandes descubrimientos. El primero (en una experiencia de gran concentración y estudio, exiliado políticamente y en medio del pueblo miserable, en 1508, en Lung-ch'ang), ya indicado, que todo conocer parte del practicar; pero «practicar» como *experiencia*[59]: para «saber» lo que es el campesinado hay que hacer la experiencia de vivir con ellos, comer con ellos, sentir con ellos, danzar con ellos... Entonces se «conoce» al campesinado, sus sufrimientos, sus esperanzas, sus narrativas, su imaginario...

El segundo gran descubrimiento (que significó otra experiencia en su segundo retiro producto de un nuevo e injusto exilio político) fue el del «conocimiento innato»[60] que emana de la «substancia» del espíritu y permite juzgar lo bueno y lo malo. Siendo dicho «conocimiento» innato, es decir, universal, ¿cómo puede acontecer que alguien cometa el mal? La injusticia y el mal son producto de la voluntad particular que se opone, por su corrupción, a la sustancia del espíritu. El «conocer» práctico

innato discierne entre lo que coincide con la substancia (el bien) y lo que se opone (el mal). Dicho «conocer» es práctico. Quedan así determinados cuatro niveles:

En la substancia del espíritu no hay ni bien ni mal; en las prácticas de la voluntad acontece el bien o mal; el conocimiento innato (*liang-chih*)[61], conocer el bien y el mal; rectificar (*ko-wu*) los eventos es practicar el bien y remover el mal[62].

Toda la tarea ético-política consiste en «rectificar» la sinceridad o lealtad a la substancia de la voluntad para practicar el bien cuando se haya inmiscuido la corrupción del mal en los eventos (las «cosas»). En la «Gran armonía» (*Ta-t'ung*) el poder del Imperio, las comunidades y las prácticas individuales se articulan sin contradicción alguna[63]. Esta armonía se manifiesta en el «amor al pueblo» (*ch'in min*) (donde se distingue el hombre práctico-político de Wang del sabio de Chu Hsi). El «amor al pueblo» se manifiesta en el «remover» o «renovar al pueblo» (*hsin min*) mediante la educación, tarea política esencial. Es decir, todo concluye con una exigencia de compromiso político.

Hay que tener siempre la actitud de poder aprender y practicar para poder «desarrollar el conocimiento innato» (*chih liang-chih*). Por ello Wang Yang-ming fue muy activo en sus políticas educativas —se parecía en esto, en el otro extremo del «sistema antiguo», a su contemporáneo Luis Vives, aquel gran «marrano»—, en la enseñanza popular, en las «comunidades pactadas» (*hsiang-yueh*: comunidades de base campesina de trabajo cooperativo y aprendizaje) en el sur de Ganzhou. Dicha educación se impartía en el nivel político, en la organización de la vida comunal y hasta en el ejército.

No es posible olvidar el individualismo trágico y utilitarista de Li Zhi (1527-1602). De una familia en decadencia de la ciudad de Quanzhou (de la provincia del Fujian) que se ocupaba del mercado externo ahora en crisis con los Ming, Li Zhi supera los rigurosos exámenes para llegar a ser mandarín, pero no se presenta en Pekín para realizar las últimas evaluaciones —como protesta contra el centralismo burocrático del imperio—. Durante treinta años estudia confucionismo, budismo y taoísmo. No puede aceptar la mecánica esclerosada de las instituciones de enseñanza. Propone entonces el aprendizaje por discusión. Se convierte en un monje con una concepción radicalmente individualista. Lo que hay que buscar es

[...] el deseo del bien, la satisfacción sexual, el estudio, el perfeccionamiento propio, la acumulación de riqueza [...] Todas estas cosas que son productivas y que sostienen la vida del universo, todo lo que es amable y practica el pueblo común, y que ellos conocen y que declaran en común[64].

Confucio nunca dijo que había que estudiar a Confucio [...] Confucio dijo: *En los tiempos antiguos estudiar se hizo para sí mismo [no para los otros]*, y dijo todavía: *El hombre con nobleza la busca en él mismo* [...] Porque él [Confucio] fue para sí mismo; sus enseñanzas para los otros se fundaban en el estudio de sí mismo[65].

Al igual que en las ciudades del Renacimiento italiano (desde Génova y Venecia al norte hasta Nápoles al sur), hubo en decenas de grandes metrópolis del Medio Oriente, Afganistán, la India y China todo un movimiento «humanista» que es digno de ser estudiado.

[76] Muy significativo fue el pensamiento de Huang Tsung-hsi (1610-1695), contemporáneo de John Locke, ejemplo de un pensamiento político, público, responsable del bien común[66]. Situado en pleno siglo XVII esboza —de otra manera que Lü Liu-liang (1629-1683) o T'ang Chen (1620-1704)— una síntesis crítica contra el inmovilismo burocrático del Imperio chino, en los primeros tiempos de la instalación de la dinastía manchú, prácticamente desde sus orígenes. Huang critica especialmente no tanto a la dinastía Sung (960-1279 d.C.) que sufriera la dura derrota de manos del invasor mongol, ni a la dinastía Yüang (1268-1368), sino que más bien se levanta contra la dinastía de los Ming (que había caído en 1644), y a cuyo servicio estuvo el padre de nuestro pensador, en permanente conflicto y persecución debidos a las maquinaciones de los eunucos de la corte de Pekín. Al imponerse la nueva dinastía de los manchúes, originaria de una nación menos poblada y con menor desarrollo cultural que la China nuclear (en visión de Huang), y muerto el primer emperador, es elegido como su sucesor Kang-hsi, que despertó ciertas esperanzas. Huang escribió su obra *La espera de la aurora* (*Ming-i tai-fang lu*)[67] en 1663[68], que, aunque no deja de ser conyuntural (escrita un año después de la elección del nuevo emperador), posee un marco teórico original que hace referencia a la filosofía política china en su conjunto.

No debemos olvidar que Huang se encuentra en un sistema político que gobierna sobre 150 millones de habitantes[69]. En 1411 fue abierto el Gran Canal que unía Pekín[70] con Nankín (no lejos de la ciudad-puerto de la antigua Hangchou). «Los resultados económicos y financieros del comercio chino fueron —dice A. G. Frank— que China obtuviera un superávit en la balanza comercial respecto de todos los demás, sustentada en su inigualable producción manufacturera, así como en la exportación de sedas, porcelana y otras cerámicas»[71].

China, a diferencia de la periférica Europa de la época, practicaba una filosofía crítica de un Estado profundamente estructurado, sumamente burocratizado, centralizado y fuerte, con tradiciones ininterrumpidas de más de dieciocho siglos —continuidad alcanzada sólo por el Estado egipcio en la antigüedad—. La filosofía política crítica no se preguntaba en China, como el Maquiavelo provinciano, cómo fundar un pequeño nuevo Estado italiano con bases firmes que permitieran la estabilidad, o, como Hobbes, cómo fundar la legitimidad de un Estado fuerte ante el caos feudal de las guerras[72]. Por el contrario, ante el Estado antiquísimo y centralizado burocráticamente hasta el exceso, Estado que tenía hegemonía suficiente en el mercado mundial[73], Huang se pregunta: ¿cómo explicar la corrupción, la ineficacia y la profunda injusticia del Imperio ante el simple pueblo campesino chino? Se inscribe así en la larga lista de los intelectuales subversivos de la historia política china.

[77] Para Huang, así como para Ku Yen-wu (1613-1683), el problema del Estado chino radicaba en la supercentralización del poder más que en la dispersión o la caótica falta de organización que privaba a los oficiales locales de autoridad, responsabilidad y creatividad. Era un Estado autócrata. Huang tenía un extraordinario conocimiento de su propia cultura (literatura, filosofía, tradiciones religiosas), en especial de su historia[74]. Como hijo de un afamado burócrata[75] y discípulo de Liu Tsung-chou (1578-1645), pudo durante largos años de paciente estudio consultar, reconstruir, sintetizar y expresar por escrito la historia de China en una visión neoconfuciana con elementos taoístas. Participó personalmente en el sur de China en la guerrilla de resistencia de los Ming[76] contra los Manchú. *Ming-i tai-fang lu* (*La espera de la aurora*) fue la primera y la más famosa de sus obras políticas. Redactada diez años después de abandonar la lucha contra la nueva dinastía Manchú, en ella afirma que se encuentra en un período de extrema oscuridad:

Me he admirado frecuentemente del dicho de Mencio de que *hay períodos de orden alternando con períodos de desorden*[77] [...] Según los *Doce Ciclos* de Hu Han, desde el 477 a.C.[78] hasta el presente todo ha sido un largo ciclo de desorden [...]. *La oscuridad ha sido vencida y la luz es todavía tenue*[79], pero ¿cómo puedo guardar para mí solo mis opiniones?»[80].

Desde el 477 a.C. se produjo la fetichización del poder: el emperador creyó que él mismo era la sede del poder y no el pueblo.

¿Por qué fue vencida la dinastía nacionalista china Ming? Para responder, Huang echa mano de un horizonte crítico oponiendo contrafácticamente las honestas antiguas dinastías del origen con el actual Imperio burocrático y corrupto. Contra la interpretación de Hu Han (1307-1381), que opinaba que desde la muerte de Confucio, hacía casi dos mil años, «el tiempo para el cambio no ha llegado», Huang esperaba un gran cambio (como un Ernst Bloch chino). Pero ese cambio debe ser más profundo que una mera renovación de dinastías: «Que haya paz o desorden no depende de que haya una nueva entronización de una dinastía o su caída, sino de que haya felicidad o infelicidad en *todo el pueblo*[81]»[82]. Para Huang, desde el fin de los Chou (siglo III a.C.), los cambios dinásticos no habían traído ningún beneficio particular a todo el pueblo. Los Ch'in produjeron en la civilización china un primer traumatismo del que nunca se pudo recuperar. El segundo trauma fue la conquista de los mongoles (1211-1279 d.C., con su capital Hangchou que visitó Marco Polo). Para él la situación primitiva del Imperio había sido más justa que la actual, que había alcanzado el culmen de su desarrollo civilizador con las «Tres Dinastías» (220-280 d.C.):

Hasta el fin de las Tres Dinastías hubo Ley. Después de las primeras Tres Dinastías no hubo ya más Ley. ¿Por qué digo esto? Porque los dos Emperadores y los tres Reyes supieron que «todo [lo que está] bajo el cielo» no puede vivir sin alimento, y por ello les dieron tierra para cultivar. Ellos supieron que «todo [lo que está] bajo el cielo» no puede vivir sin vestidos, y para ello les dieron cam-

pos para cuidar las moreras y el cáñamo. Ellos supieron que «todo [lo que está] bajo el cielo» no debía ser inculto, y por ello fundaron escuelas; establecieron el matrimonio contra la promiscuidad, y el servicio militar para luchar contra el desorden. Ellos fundaron la Ley hasta el fin de las Tres Dinastías. Todo esto nunca fue hecho sólo para el beneficio del propio gobernante[83].

El presente es ahora criticado desde el horizonte contrafáctico del orden originario:

En los tiempos antiguos todos [los que están] bajo el cielo eran considerados los señores y el príncipe era como el servidor. El príncipe ocupaba toda su vida trabajando para todos [los que están] bajo el cielo. Ahora el príncipe es el señor y todos [los que están] bajo el cielo sus siervos[84]

Sin embargo, la solución, el «Gran Plan», no puede ser una mera imitación de lo proyectado en los tiempos de Mencio, cuando concibió el plan contenido en los *ritos de Chou*, sino que debe ser actualizado según las exigencias del siglo XVII, lo que significa no sólo un cambio radical del sistema de gobierno, sino también una nueva concepción del poder y de las estrategias políticas. Cabe destacarse que su crítica política se sitúa en el nivel de la *reforma* de las instituciones[85].

En el sistema clásico (*feng-chien*) —que no es un sistema feudal, sino más bien un orden previo al Imperio, cuya base era un sistema de comunidades con pactos corresponsables, de propiedad común de la tierra— se exigía al gobernante cumplir con exigencias estrictas en el servicio del pueblo. En el sistema burocrático impersonal de los mandarines el emperador y sus lugartenientes se las arreglaban para conceder privilegios pero sin estipular claramente las obligaciones; fijaban impuestos centralizados y unilaterales que empobrecían y destruían al pueblo y a las provincias. Todo esto comenzó con los Ch'in.

En su visión histórica, con intención arquitectónica, Huang insistía que había tres etapas en el desarrollo político de la civilización china (y, consiguientemente, de la «humanidad», ya que el «sinocentrismo» —para usar la expresión de Frank— era estricto, y lo sigue siendo). En una primera etapa, en el origen, hubo una sociedad primitiva en la que cada uno atendía sus intereses propios y satisfacía sus necesidades primarias[86] (sin idealizar Huang en demasía esta comunalidad utópica). En una segunda etapa, se desarrolló un estado más civilizado que exigía a los gobernantes gran disciplina y sacrificio por el bien común. El poder se ejercía de todas maneras sin ninguna delegación del Cielo —era una teoría del poder de inspiración secularizada más taoísta que confuciana, y por ello en este punto más crítica—. Y, en una tercera etapa, se organizó el estado dinástico despótico del Imperio, que es la institucionalización político-económica del «Mal», el Imperio, que ha producido infinita multitud de víctimas.

[78] El filósofo Teng Mu se había opuesto a la conquista mongola desde una posición cuasi-anarquista, y había escrito la obra *El camino (Tao) del Príncipe*. Huang muestra una gran afinidad con él, pero guar-

dando un equilibrio entre el anti-institucionalismo de Teng y el cinismo político de otros filósofos. Contra los confucianos que proclamaban la necesidad del cumplimiento del orden, Huang se opone al orden establecido cuyo ideal, en la visión crítica del filósofo, es el interés propio de las burocracias dominadoras. El político y el gobernante deberían ser, por el contrario, un sacrificado «ser humano con nobleza» (*chün-tzu*), un «hombre noble» en la concepción neoconfuciana, crítico del orden imperial establecido y responsable de un nuevo orden futuro.

El príncipe debe tener colaboradores, ministros, administradores; no eunucos que cumplan su mera voluntad. Deberían ser «colegas» que puedan corregir sinceramente sus errores, con autoridad igual. Los ministros son «los que sirven a todos [los que están] bajo el cielo y no simplemente al príncipe»[87]. «Ser príncipe y ministro deriva de su relación con todos [los que están] bajo el cielo»[88]. En esto seguía una tradición «popular» (no populista) ya antigua en China. Mencio había escrito: «El pueblo tiene mayor importancia en la nación; los espíritus de la tierra y de las cosechas vienen después; y el gobernante es el que viene el último»[89]. ¡El pueblo ante todo! El mismo pueblo no era la última referencia, ya que debía ser disciplinado, educado en el cumplimiento las costumbres. Para los confucianos, en posición ética fuerte, eran «más importantes los ritos que las leyes»[90]. Para Huang eran importantes los ritos, pero también las leyes[91]. En chino la ley (*fa*) es la norma, regla, modelo, método. Contra los «legalistas», que se identificaban con el Imperio, y contra los «militaristas», que se inclinaban al localismo populista antilegal[92], Huang exige que haya un orden legal que el mismo emperador debe obedecer (como un constitucionalismo chino[93]), pero una ley que no haya sido promulgada para beneficio sólo de los que gobiernan. Cada dinastía dictaba un «Código» propio, que pretendía fundarse en las primeras leyes; el más famoso de todos y de larga duración fue el *Gran Código de Tang* (que está presente en todos los Cuerpos legales hasta la República del 1912, y cuya influencia llegará a Corea, Vietnam y Japón[94]); pero de hecho habían ido privando de derechos al pueblo, a las regiones, a las familias. Por ello los confucianos confiaban más en el «hombre con nobleza» que en el burocratismo coercitivo legal. En efecto, para Huang las leyes se habían tornado «leyes ilegales», «leyes sin ley». Y sin embargo era necesario un equilibrio que superara el dilema:

> Se ha dicho que *Sólo hay gobierno por medio del hombre, no gobierno por leyes*, pero contesto que, sólo cuando hay un gobierno por leyes, puede haber un gobierno por medio del hombre [...] Si las leyes de los primeros reyes todavía tienen algún efecto, debe considerárselas como el espíritu que vaya más allá de la letra de la ley[95].

Las leyes pueden ser modificadas[96]. Huang desacraliza así los códigos dinásticos, aunque coloca como llave del sistema al «rey sabio» que cumple con los ritos y las leyes en beneficio de «todos [los que están] bajo el cielo», y respeta las instituciones. La primera de ellas, según la

antigua costumbre, era que los príncipes debían nombrar un «primer ministro» —un canciller—, que los Ming suprimieron. En la antigüedad se nombraba un primer ministro que, como el emperador, era elegido por su capacidad y virtud personal. Esta elección de un «hombre noble» tenía aún más importancia cuando al emperador le sucedía su hijo. Si el sucesor no era suficientemente apto, el primer ministro elegido por sus probadas capacidades suplía al incompetente príncipe[97].

El Imperio chino, a diferencia del Estado europeo —con la excepción de la burocracia prusiana del siglo XVIII[98]—, estaba firmemente institucionalizado gracias a su impresionante burocracia de mandarines. La formación de éstos se impartía en «escuelas» públicas o imperiales, que constituían el lugar natural de la filosofía, de la discusión, de la «memoria» del Imperio, de su justificación y crítica. La filosofía china fue por ello eminentemente política, estatal, educativa. Las obras clásicas, tales como *Recopilación de ritos* (*Liji*) y *Ritos de Zhou* (*Zhouli*) del período Han, constituyen las referencias textuales de las exigencias de la escolaridad universal ya con los Sung. Desde el 987 al 1126 d.C. es llevado a cabo un programa de reforma de la educación con el lema «Armonía sin uniformidad» (*he er bu tong*), ya que desde Mencio el bienestar en la reproducción de la vida presuponía la educación escolarizada. Zhu Hsi (1130-1200) escribió el prefacio de la obra clásica *La gran enseñanza*, basada en el *shexue*, la «comunidad de estudio», fundada en las raíces de los ritos y el mundo de la vida local de la aldea (*she*), desde donde se enseñaba (*xue*). Esta corriente pedagógica estaba especializada en la educación popular, de los niños campesinos, y en la educación para la élite de los futuros oficiales de la burocracia[99].

Huang critica la falta de libertad de las «escuelas», ya que «desde las Tres Dinastías sólo la corte decide universalmente lo que es justo o perverso»[100]. En las «escuelas» sólo se aprende y se repite lo establecido; «en lugar de escuelas tenemos ahora las academias»[101]. En la época de los Han, «treinta mil estudiantes del Colegio Imperial se enzarzaban en agrias discusiones sobre importantes problemas sin temor al poder, y los altos oficiales respetaban las críticas»[102] de los estudiosos. La decadencia de las «escuelas» produjo la crisis del Estado por no tener como referencia una crítica ilustrada.

Era necesario mejorar las bibliotecas del Imperio. De cada obra publicada por las prefecturas o distritos debía enviarse tres copias: «una a la Biblioteca imperial (*pi-fu*), otra al Colegio imperial, y la tercera al colegio local»[103].

Para transformar el sistema burocrático se debía ser más estricto y universal en los exámenes de admisión de los estudiantes que serían los futuros oficiales y que estudiaban en el Colegio imperial[104] (donde eran admitidos pocos beneficiados, frecuentemente hijos de los miembros de la burocracia[105], con débiles bases educativas, con conocimiento de los clásicos pero no de los acontecimientos contemporáneos). Una vez que entran al servicio del Imperio, el cumplimiento estricto era el criterio para la promoción, y no el mero estudio teórico o el nepotismo.

Huang pone de manifiesto, con gran visión con respecto a la historia de China durante los tres siglos siguientes, la importancia de cambiar la capital del Imperio de Pekín, demasiado al norte, por Nankín, más en el centro[106], pensando sólo en los mongoles, sus eternos enemigos.

Después de la reforma de las estructuras burocráticas del Estado Huang abordará cuatro temas estratégicos centrales: las fronteras, el campesinado y el problema de la tierra, el problema militar y la cuestión financiera, evidenciando con ello un desarrollo político mucho mayor que ningún filósofo de su época en Europa.

[79] Cuando Maquiavelo indicaba que un reformador desarmado —como Savonarola— no podía triunfar, y menos aún con soldados mercenarios, se refería sólo a la figura de un minúsculo *condottiero* italiano. Huang plantea el problema militar con toda la envergadura de un Karl von Clausewitz, pero de un inmenso Imperio varias veces mayor no sólo que el prusiano, sino incluso que de la Europa occidental en su conjunto.

En la época de T'ai-tsung algunos puestos fronterizos disponían cada uno de cien mil soldados. Sin embargo resultaban demasiado pocos y dispersos, por lo que era necesario efectuar una mejor distribución de las fuerzas de defensa. Por ello propone que se dispongan los militares en el norte (en Mukden), en el este (hasta Kansu) y en el sur (hasta Yünnan). Se les debía dar gran autonomía de movimiento, y cada región debía actuar y proveer para la formación de esos puestos militares de avanzada, contando con personal que no era enviado a otras regiones (para evitar protestas y mejorar la estabilidad del ejército en cada lugar).

Pero el tema por excelencia de China fue el pago de los tributos por la tierra, que fue la causa de la caída de las últimas dinastías. En los tiempos de la dinastía Han (202 a.C.-220 d.C.), se pagaba en grano hasta un quinto de la producción, pero las tierras eran poseídas en común, y se pagaba el «quinto» cuando todos habían recibido lo necesario para vivir. Cuando se privatizó la tierra con los Ch'in[107] (acabándose definitivamente el «feudalismo») se pagó al comienzo una parte sobre treinta, pero pronto se exigió una parte sobre diez. Este pago no obligaba al Estado a dar como contrapartida ningún servicio. En tiempo de Huang el impuesto llegó hasta tres partes de diez. Los campesinos más pobres no podían pagar tales impuestos. En tiempos de las Tres Dinastías había nueve tipos de tierras, y cada una pagaba según su calidad. Después se perdió esta sana clasificación. Cada vez aparecían nuevos impuestos (sobre los licores, sobre la sal, sobre todo tipo de productos). Siglo tras siglo la situación empeoraba. El Imperio sólo consideraba sus necesidades pero no las del pueblo. Después de siglos de explotación era necesario, como pide Su Hsün (1009-1066 d.C.), efectuar obras «en el sistema de los ríos y rutas, canales y comunicaciones, vías navegables y senderos, diques y veredas»[108]. En cambio, no había caminos transitables ni era posible una buena irrigación en la agricultura. Pareciera que las «explotaciones agrícolas militares»[109] fueran una solución (ya que ocupan la décima parte del total de tierras cultivadas). Huang pensaba que esa experiencia podía

generalizarse en todo el Imperio —lo que suponía la supresión de toda propiedad privada[110]—, ya que su ideal consistía en que cada familia campesina tuviera la extensión de tierra necesaria para su supervivencia. Esa cantidad mínima pero necesaria era denominada «la parcela ideal», unos cien *mou*, que debía pagar un «impuesto por hogar» (*hu tiao*) en vestidos de seda. Además, se pagaba el impuesto por la tierra (*tsu*) y por los servicios (*yung*). También existía un impuesto al trabajo (*li-chia*) y al ejército (*hsiang*). En ciertos períodos se exigía el pago sólo en plata[111]. Pero si la plata escaseaba subía su precio y los impuestos también. Huang exigía que se repartiera a todos los campesinos al menos «la parcela necesaria», y que ningún impuesto se pagara en plata, debiéndose clasificar el tipo de tierras.

Huang trata igualmente la reforma del ejército. Durante los Ming se echó mano de mercenarios. Después los generales tenían sus ejércitos personales. La mayoría de los más de tres millones de soldados vivía de las explotaciones agrícolas o alimentados por el pueblo local. De todas maneras hay una separación clara entre el soldado y el miembro del pueblo (*min*). El soldado, al envejecer, no puede volver a la vida normal después de treinta años de servicio, por lo que frecuentemente termina como criminal. Huang propone que los adultos hagan un servicio militar con representación de las unidades familiares y sostenidos por ellas, en la proporción de un soldado por cincuenta adultos. De manera que de algo más de diez millones de unidades familiares, podía haber más o menos un millón de soldados. Además los enviados deberían rotar. Otra ventaja es que los soldados harían su servicio militar en localidades próximas a sus aldeas, a excepción de las tropas enviadas al norte (que de todas maneras regresarían rotativamente en un corto tiempo). Huang entra a mostrar la importancia del nombramiento de los generales, de su subordinación a los gobernadores, de su formación, de su coordinación en tiempos de paz y de guerra. Había una Comisión Militar suprema, la Guardia imperial, 31 comandos regionales, 493 guarniciones y 359 estaciones independientes. Para terminar, Huang asegura que el militar deber «aprender a ejercer el mando y amar al pueblo, que son las bases de la función militar; la injusticia y la violencia son errores y no habilidades. Si no se hace esto todos estarán en estado de rebelión»[112].

[80] Huang toca igualmente el tema de las finanzas. Se pregunta si se debía o no eliminar el oro y la plata como medio de pago. Después de una larga descripción histórica de los usos, muestra que con los Yüan (1280-1368 d.C.) la moneda de cobre fue abandonada y se comenzó a usar el «papel moneda»[113], con el que se podía pagar los impuestos. Con los Ming, en cambio, el «papel moneda» entró en desuso[114]. Pero por la falta de plata todo perdió precio (la tierra, la comida, los bienes). Reflexiona Huang:

El precio de todos los productos ha caído hasta a un 10% de su apreciación anterior. ¿Es esta reducción del precio de los productos efecto de que los haya en sobreabundancia? No, esto es porque no hay moneda [de plata] en el mercado[115].

Huang —a la manera de Proudhon— propone abolir «el sistema al contado» con dinero en plata y oro, y volver al pago en monedas de cobre (muy abundante)[116] o en bienes (granos, seda, porcelana, etc.).

Se opone drásticamente a malversar la riqueza de la gente pobre en ritos «extravagantes» de origen budista. Con un sentido disciplinario neoconfuciano (similar al neoestoicismo calvinista en Europa) propone que sean suprimidos dichos ritos para volver al «espíritu» del rito chino, que no destruye los bienes necesarios acumulados. Concluyendo:

El camino de los antiguos reyes sabios era *Es necesario distinguir lo esencial de lo no esencial*. Ciertos intelectuales de tiempos recientes indican que la industria y el comercio no son esenciales, y se proponen irracionalmente eliminarlos. Y bien, la industria es ciertamente algo que los reyes sabios deseaban desarrollar, y ellos deseaban que los mercaderes llenaran los caminos, porque ambos, industria y comercio, son esenciales[117].

En un interesante capítulo se ocupa de los «oficiales» de segundo rango —una infinidad de funciones y denominaciones— partiendo del supuesto de que «donde en los tiempos antiguos había un oficial de segundo rango, hoy hay dos»[118]. Termina lanzando una crítica feroz contra los eunucos, que, cuando llegan a ministros, «sirven a su señor como esclavos»[119], y no como iguales en el honor y en las exigencias de servir al pueblo. Ellos exclaman: «¡El príncipe, nuestro padre, es el Cielo mismo!»[120]. Para Huang era la depravación de la política.

Nueve décimas partes de la obra de Huang fueron destruidas por la persecución y el fuego, y la misma *La espera de la aurora* fue expurgada página a página para pasar la censura imperial, según el testimonio de Ch'üan Tsu-wang (1705-1755).

Podemos concluir que la filosofía política china, incluyendo Huang Tsung-hsi, propugnaba, por parte de los que podemos catalogar como «críticos», un «cambio» de las *instituciones políticas* (nivel B de la arquitectónica), pero siempre dentro del horizonte «reformista», ya que nunca podían intentar una crítica radical, exterior a las posibilidades de la filosofía china. Los confucianos y neoconfucianos, taoístas o budistas, al igual que por ejemplo Kant[121] en Occidente, no pudieron nunca justificar «un nuevo régimen no dinástico»[122], ya que tenían un concepto monárquico del ejercicio de la soberanía. La propuesta de nuevas soluciones (una reforma del Estado imperial chino), fin para el cual escribió Huang *La espera de la aurora*, se dirige siempre a un «príncipe con nobleza», a un «rey sabio». Las reformas son concebidas siempre «desde el poder», careciendo por tanto de una fuente de radicalidad crítica. La limitación de la filosofía política china fue, exactamente, su positividad, su fuerza, su coherencia, su estabilidad, como imperio burocrático oligárquico, con un pueblo («todos [los que están] bajo el cielo») extremadamente pobre, con bajísimos salarios, muy numeroso. El Imperio, por otra parte, tenía una clara hegemonía en el mercado global del «antiguo sistema» y del nuevo «sistema mundo», al menos hasta finales

del siglo XVIII, hasta la Revolución industrial. Revolución industrial que le fue imposible efectuar a China debido a sus «virtudes». Comparadas con el centenario Imperio chino, las «débiles» monarquías europeas (en especial la inglesa), poco pobladas, de altísimos salarios, permitirán que una clase siempre «dominada» en China (la burguesía, confinada a ser «eunucos», precisamente para no poder ejercer en la continuidad en el tiempo la acumulación hereditaria de la «familia burguesa») organice el Estado holandés, inglés, francés, europeo en general, para hacer cumplir «sus propios intereses» (la proverbial *selfish*), que eran considerados los «vicios» del «antiguo régimen» feudal y terrateniente (que desde el siglo XVII producían riqueza, efectos públicos *positivos*) tal como los definía Mandeville.

¿Quién hubiera imaginado que en el período 1839-1949 encontraríamos a una «China humillada y enferma»[123]? En 1912[124] puede observarse en un mapa de China que la Rusia zarista está ocupando Manchuria, Mongolia y Sinkiang; Gran Bretaña, el Tibet, Sikang, Szechuan, Hunan, Honan desde Nankín, y Hong-Kong; los franceses, el sur (Yünnan, Kuangsi); los japoneses, el Shansi oriental, Pekín, Mukden; los portugueses, Macao. Sólo el Kansu y Kukunor no habían sido conquistados por potencias extranjeras. ¿Era el fin de China? No. Era sólo un siglo y medio de eclipse. ¿Qué son 150 años para un Estado de más de 2.500 de existencia (si nos situamos en la época de los «Estado Guerreros») y con 1.300 millones de seres humanos?

Sin embargo, en su larga historia, China mantuvo siempre la prioridad perenne del principio político material (al menos en teoría y en el mejor de los casos críticos: el servicio a la felicidad del pueblo) y del principio estratégico de factibilidad (con instituciones fuertemente estructuradas y de una gran eficacia estratégica, económica y militar en la organización del poder imperial). Sin embargo nunca se vislumbrará otro modo hegemónico de legitimidad del poder. El principio formal del consenso cuasi-democrático, o plutocrático oligárquico, habrá que ir a buscarlo en la organización política, bajo una cierta autonomía relativa frente al poder del imperio de las élites comerciales o manufactureras de las grandes ciudades y puertos. Nunca pudieron poner en cuestión la legitimidad del poder del emperador, el hijo-del-Cielo, que reinaba sobre «todos [los que están] bajo el cielo», y también sobre los eunucos, financieros, mercaderes, bajo la fiscalización celosa de la burocracia política de los mandarines.

Todo lo dicho sobre China debería extenderse al Indostán, bajo los mogoles y otros prósperos reinos de la India, y al sudeste asiático. Pero por desgracia no podemos exponer este tema para no extendernos demasiado.

2. *Un mundo todavía antiguo: el Imperio otomano*

[81] Geopolíticamente, para una definición de la Modernidad, el Imperio otomano tiene la mayor importancia. Se trata del *muro* que impide

el contacto de la Europa latino-germánica con el centro geopolítico y comercial del antiguo sistema. El Mediterráneo, que era la puerta de Europa para el contacto con el mundo y las regiones eslavas hasta el mar Negro, estaba en manos de los otomanos —con excepción de las potencias navieras italianas—. Esta imposibilidad de conectarse con el Oriente exigirá la apertura hacia el Atlántico, y con ella el comienzo de la indicada Modernidad. El Imperio español (Carlos V, 1500-1558), el Imperio otomano (Solimán I «el Magnífico», 1520-1566), y el naciente Imperio ruso (Iván «el Terrible», 1530-1584) fueron tres macro-estructuras políticas enfrentadas sin hegemonía plena en el siglo XVI, que sólo con la plata y el oro amerindio[125] se inclinó a favor de España, de Europa.

La coyuntura favorable geopolítica que dio nacimiento al Imperio otomano, una teocracia militar, fue resultado del debilitamiento del Imperio bizantino, derrotado por los turcos selyúcidas en la batalla de Mantzikert (1071). Los mismos turcos selyúcidas, por su parte, fueron masacrados por los mongoles, que en el 1258 ocuparon Irán, Iraq (terminando definitivamente con la centralidad de Bagdad) y Anatolia. Además, los ejércitos de la cuarta cruzada latino-germánica habían ocupado e incendiado Constantinopla, desorganizando aún más al Imperio romano oriental cristiano. Por último, la peste negra no había hecho estragos sólo en Europa, sino también en los países musulmanes. El Cairo, que perdió una tercera parte de sus habitantes en la primera epidemia, en torno a 1450, sólo tenía 150.000 habitantes (de los 250.000 que lo habitaban en torno al 1300).

Los turcos, de origen siberiano, contiguos a los mongoles, ocupantes de Mongolia y conocidos por los chinos (con la denominación Tu-Kueh) ya en el siglo VI d.C. comienzan su marcha hacia el oeste, en parte huyendo de los hunos, en parte buscando pastos para sus manadas de caballos tan necesarios para los nómadas guerreros. El clan turco de los Seljuk llega a Samarkanda en el siglo VIII. En el siglo IX abrazan el islam. Desde 1261 ocupan lentamente toda la Anatolia central. Una de las tribus turcas, cuya tradición se remonta al mítico guerrero Ertoghrul, consigue grandes éxitos militares. Su hijo Osmán instaura la dinastía Osmanlis, que bien pronto toma a Bursa como capital, ciudad situada al noroeste de Turquía[126]. De guerrilleros montañeses que asolaban las regiones fronterizas bizantinas se transformaron en guerreros profesionales, con excelentes armas y tácticas nuevas mejor adaptadas a la geografía, superiores a las bizantinas y europeas de la época, con un sistema de propiedad comunitario-militar bajo la absoluta gestión del emir, y después del sultán[127]. Sus conquistas avanzan hasta las regiones europeas. Murat I ocupa Adrianópolis en 1369, la nueva capital turca Edirne, poniendo en continuo peligro a Constantinopla y accediendo de esta manera a Bulgaria central y al oeste de Tracia. Comenzaba así la ocupación de toda la Europa eslava al oeste del Imperio austro-húngaro. Sofía caía en 1385. En 1396 derrotan a los cruzados en Nicópolis. Mehmet II (1451-1481) terminó de unificar el Imperio otomano, que había entrado en crisis desde las conquistas de Tamerlán (que muere en 1405, dejando

el victorioso frente turco para ir a cuidar la retaguardia de su Imperio contra China). El hecho crucial, de significación histórico-mundial, se produjo en aquel 29 de mayo de 1453, cuando los jenízaros entran en Constantinopla, lo que transforma a un creciente emirato en un sultanato que viene a reemplazar al califato de Bagdad, desarticulado desde hacía dos siglos. El nuevo Imperio otomano ocupará el lugar del Imperio bizantino, también borrado de la historia de manera irreversible. En 1590 (el período de máximo esplendor, en el momento de la muerte de Murat III) el Imperio llegaba desde Anatolia, Siria e Iraq hasta Irán por el este, desde Egipto a Marruecos por el occidente, desde Grecia hasta Buda —más allá de Belgrado— por el noroeste, desde Armenia hasta el mar Caspio por el noreste.

[82] Como entre griegos y romanos, el ejército fue el eje del poder político-teocrático otomano. Al comienzo los osmalíes eran bandas de arqueros montados a caballo con armas ligeras, escudos, lanzas, espadas, porras de hierro, jabalinas y hasta ballestas; eran expertos en emboscadas y ataques por sorpresa, frecuentemente de noche. Disparaban el «arco truco» con gran destreza sobre el caballo lanzado a la carrera. Pronto organizaron ejércitos permanentes, con caballería principalmente[128], formada por los cuerpos de «timariotas», el componente más numeroso, que atacaba siempre por ambos flancos rodeando al enemigo.

Sin embargo, no era la más connotada institución militar. Ésta nació muy pronto: fueron los «jenízaros»[129]. Era el cuerpo de protección personal del sultán, formado por esclavos, en su mayoría de origen cristiano, y eunucos, sometidos a una durísima educación militar de élite y que gozaban de grandes prebendas económicas. Este cuerpo, formado por algunos miles al comienzo, llegó a tener 40.000 miembros en el siglo XVII. Era lo más selecto del ejército otomano, como los «Invencibles» entre los persas, que ocupaban el lugar central del campo de batalla, como retaguardia al acecho del asalto final.

Además, los turcos contaban con cuerpos de soldados profesionales formados en la escuela palaciega. En 1527 podían contarse unos 5.000 de estos militares de carrera. En la batalla precedían a los jenízaros. A éstos se agregaban los *azabs*, que eran los jóvenes campesinos o de barrios populares, que se enrolaban en gran número para formar el grueso del ejército, la infantería de la primera línea.

Los turcos fueron de los primeros en usar armas de fuego, cañones de gran tamaño, y posteriormente cañones muy versátiles y de diferentes tamaños, hasta muy pequeños. Constantinopla cayó por el fuego de enormes cañones que destruyeron las murallas de la milenaria ciudad imbatible hasta ese momento. Sólo en 1527 se fabricaron en Istambul 1.027 cañones, en su mayoría pequeños.

Fue este enorme y eficiente ejército el que apareció ante los muros de Viena en 1529, y permaneció en sus cercanías durante casi dos siglos, sin nunca poder tomarla, pero creando un espíritu de continuo sobresalto entre los súbditos de los Habsburgo —que, por otra parte, reinaban también en el Imperio hispánico hasta el comienzo del siglo XVIII.

La organización política del Imperio era un calco de la del Imperio bizantino: hasta los nombres griegos eran traducidos al turco, cuando no se imitaba su fonética. Las provincias, los distritos, el modo de los impuestos, la aplicación de la justicia (que aunque procedía de la tradición musulmana de la *shari'a*, guardaba muchos elementos específicos turco-bizantinos). El *Código de Bursa* de 1487 fue el modelo que imitaron todos los posteriores códigos turcos de derecho. La educación, muy especialmente en la madrasas, impartida bajo la autoridad de los muftíes y donde se educaban los ulemas (intelectuales musulmanes turcos) se dividía en diez tratados o disciplinas (al igual que en Bizancio o París), entre los que se encontraban la lógica (aristotélica), la metafísica, la gramática, la retórica, la geometría, la matemática, la astronomía, etcétera.

Con la ocupación de Gallípoli en 1354, los turcos comenzaron a ver la importancia de construir una flota, que al inicio se instaló en el mar Egeo y el mar Negro, para ocupar después el Mediterráneo oriental y occidental a lo largo del Magreb, y posteriormente el mar Rojo y el golfo Pérsico. Hasta 1571 (Lepanto) los turcos tuvieron mayor presencia en los mares indicados que la misma Constantinopla o Venecia. Posteriormente, con la decadencia del Mediterráneo —efecto del descubrimiento del Atlántico, como veremos—, el Imperio turco entrará en una larga crisis que desembocará en su total derrota a manos de ingleses y franceses a comienzo del siglo XIX, que culminará en los años sucesivos en la llamada primera guerra mundial y en el nacimiento, gracias a Kemal Ataturk, de la república secularizada de Turquía a comienzos del siglo XX.

3. *Venecia: un sistema político «oriental» en la Europa periférica*[130]

[83] Venecia nace y se desarrolla en la llamada Edad Media europea. Debe ser especialmente tenida en cuenta debido a su influencia en el origen de todo el Renacimiento italiano y a que será el modelo político que imitará el sistema inglés y, a través de él, el norteamericano. Venecia, como Génova (también dentro del ámbito bizantino) y después Inglaterra, disponía de un sistema comercial naviero, cuya clase mercantil tendrá desde su origen la libertad de ejercer el poder hegemónico en el bloque histórico del Estado. Por ello los ingleses miraron a Venecia como un ideal, porque aunque lejana y «oriental», nunca se opuso a sus intereses, mientras que Génova, aliada de España, se mostraba como temible adversaria. Su influencia en el «mundo atlántico» (es decir, «moderno») es observable, por ejemplo, en la presencia de Venecia en la obra de Shakespeare.

Venecia fue una «república» desde su origen. Los habitantes de la laguna sobre el Adriático, huyendo de las invasiones bárbaras, se fueron refugiando en las islas de agua dulce que se abrían al mar bizantino por excelencia, el Adriático, dominando el comercio con Constantinopla. En los siglos V y VI d.C. las islas ya están habitadas por numerosas comunidades de pescadores. En 814 d.C. la ciudad se consagra a san Marcos, cuyos restos adquirió supuestamente un comerciante veneciano a una

comunidad-copto cristiana de Egipto. El león (logotipo del evangelista Marcos) dota de una personalidad agresiva a los aldeanos de una ciudad creciente. Los primitivos «patricios» constituyen ya las familias antiguas que organizan la vida política en torno a un *consiglio* (consejo) donde todos participan de manera directa en las decisiones. En el año 829 el Imperio bizantino nombró una autoridad única, una magistratura colonial (Venecia era dependiente de Constantinopla en aquel tiempo) que en dialecto véneto se denomina *Doge* (en italiano *Duce*: «el que conduce», «conductor»). No era un rey, no era un noble, era un magistrado nombrado con tiempo y funciones determinadas. Muy pronto, ante las sucesivas crisis del Imperio bizantino, el *Doge* será elegido por los mismos venecianos; siempre será representado hincado de rodillas ante el león veneciano (que representa la comunidad política, la «ciudad»): el *Doge* era un servidor, no un dictador o un *condottiero*. Era una magistratura profundamente «institucional», limitada, disciplinada bajo el poder de lo que después se denominará el *Maggiore Consiglio* (el Consejo Mayor, del que el *Consiglio Grande* de Florencia intentará ser su imitación, sin lograrlo), que llegó a destituir a algún *Doge*.

Para algunos lo propiamente original es la creación misma de la «ciudadanía» veneciana. Debido a que los primitivos habitantes habían ocupado «parte del mar» para hacerla tierra habitable, no reconocían ninguna autoridad previa a ellos sobre la parcela de terreno donde construyeron su habitación, sus hogares. En toda Europa, la tierra, el suelo estaba siempre sometido a una previa jurisdicción (la del señor feudal, el rey, el Imperio, el Papado). En Venecia no había jurisdicción anterior: «Venecia fue fundada en el mar, y por derecho de gentes las ciudades edificadas en el mar son de los mismos que la edificaron [...] Por esta razón Venecia pretende ser libre porque no fue edificada en suelo»[131]. El ciudadano veneciano vivía y defendía su *libertà* en un *vivere civile* de gran autonomía. El patricio consideraba estar en su terreno, en su suelo (*in solo*) ganado al mar (*in mare*), donde había edificado su casa, y por ello era «libre» (*pretendunt libertatem*), sin dependencia de ningún otro reino o señor. Ese ciudadano, patricio fundador, no era un noble ni un señor feudal; era el *cives originarius, de intus* (de dentro, para diferenciarse de los extranjeros: *de fora*), un «antiguo» (patricio), frecuentemente comerciante. Cuanto más rico, más influyente. Cuanto más influyente más debía colaborar pecuniariamente con la *comuna*; de hecho había una profunda solidaridad de los miembros de lo que había sido en su origen una pobrísima comunidad de míseros pescadores. En Venecia la *comuna* lo era todo. Si el ateniense era ciudadano cuando había participado como hoplita en el ejército griego, el veneciano lo era por pertenecer a una familia con propiedad inmueble en las islas, de oficio relacionado siempre de alguna manera con el comercio. A los 25 años podía ser miembro del *Maggiore Consiglio*, que se organizó de manera definitiva en 1170 y se restructuró el 28 de febrero de 1297 en la llamada *cerrata*, permitiéndose inscribirse en una lista a los patricios que no lo hubieran hecho todavía; a partir de dicha fecha, las exigencias para la participa-

ción en el *Consiglio* fueron «más difíciles», «estrechas», y de hecho se «cerraron» para los extranjeros (todos los que no eran antiguos patricios venecianos)[132].

[84] Venecia deberá parte de su éxito, como Inglaterra (guardando las proporciones), a su situación geopolítica. Por ser una ciudad sobre islas, independiente de todos los reinos italianos y europeos (de «tierra firme») y con una relación especial con el Imperio bizantino (al comienzo como dependiente, después como aliada en las guerras de los bizantinos contra los sarracenos de Sicilia y, al final, hogar de los desterrados de 1453), muy pronto llegó a ser una república libre de toda señoría y autora de su propio y *sui generis* sistema político. Si bien, a este respecto, se podría pensar en un sistema inspirado en los antiguos fenicios, que a través de los griegos se hicieron presentes en Bizancio, en cualquier caso el sistema político veneciano es «oriental» en todo, no teniendo nada de occidental o europeo latino-germánico. La democracia moderna, por tanto, tendrá su originaria inspiración en el «Oriente»; en el Mediterráneo oriental, en el Imperio romano oriental, en las antiguas ciudades de esa región, en las ciudades musulmanas, desde Tiro o Sidón —musulmanas desde el siglo VII d.C. y cristianas por la conquista de las cruzadas— hasta Bujara o Samarkanda, y aún más lejos en las ciudades indostánicas, tales como Agra o Madurai, o en la contemporánea a Venecia: Malaka, o en la mucho más antigua Hongchau[133], que dejó admirado al veneciano Marco Polo. Un reguero de grandes ciudades comerciales del Atlántico al Pacífico, con gobiernos más o menos republicanos (senados de comerciantes) dominados por Imperios que les exigían tributos, pero que les permitían una cierta autonomía.

En la base del sistema político veneciano, como hemos indicado, estaba el *Maggiore Consiglio* (cuya espléndida sala, donde se reunía la gran comunidad, se encuentra todavía hoy en el tercer piso del Palacio del *Doge*[134], cuyas inmensas ventanas dan sobre el Gran Canal, con grandes cuadros de Tintoretto, entre los cuales se pinta la cobarde «toma de Constantinopla», mostrando muy particularmente el fuego que arde sobre la destruida urbe), en el que en el siglo XIII participaron hasta 1.200 patricios —en torno a las 27 familias principales y otras muchas menores—. La República veneciana en este nivel organizativo ejercía en su origen una democracia directa, siendo su *Maggiore Consiglio* la última instancia del poder de todas los otras instituciones. La Florencia de Savonarola desde 1494 o la Ginebra de Calvino fueron pálidas imitaciones de Venecia. Su «mito» tuvo un gran impacto, ya que las «repúblicas» modernas le deberán el haber sido su modelo regulativo político inicial. Era una utopía histórica.

El *Minore Consiglio* (Consejo Menor) lo formaban el *Doge*, los seis delegados de las antiguas islas o barrios de Venecia[135] y cinco representantes de las primeras jurisdicciones venecianas en «tierra firme» (Padua llegó a ser parte de esta región). Se reunía diariamente. En realidad era el *Consiglio* del *Doge*. Esta magistratura del *Doge* era elegida por el *Maggiore Consiglio*, de manera sumamente complicada, para evitar corrup-

ción o favoritismo[136]. El *Doge* juraba lo que no le estaba permitido hacer. Juraba ante todo respeto al «león» veneciano. Era elegido de por vida. Su vida era generalmente ascética, no ostentosa; tenía toda la apariencia de un sabio, aunque en muchos casos debió ser un aguerrido militar, un hábil diplomático y un astuto comerciante.

[85] El tercer cuerpo político más antiguo era la *Quarantia civil vecchia* (40 miembros), que se ocupaba al comienzo de las aduanas, del comercio interno y de toda la administración.

Desde el 1229 surgió el «Senado» o el *Consiglio de' Pregati* (desde 30 en su origen, hasta 200 miembros en sus últimas épocas), que declaraba la guerra, nombraba a las autoridades más importantes (presentando incluso los candidatos a obispos). Cuando se produjo la revuelta de 1310, en la que se intentó transformar la República (la *Comuna*) en una *Signoria* (sistema aristocrático noble, como el de Florencia), se organizó el *Consiglio de' Dieci*. Este Consejo de los Diez era como un ministerio del Interior o Gobernación, responsable de los servicios de información, de policía y de justicia.

Alguien podría imaginarse que allí habían surgido los tres poderes modernos, convenientemente «separados». Sin embargo, no era así. Se escribe al respecto:

> [El sistema veneciano] ignoraba completamente el sistema de la separación de poderes. [...] El consejo veneciano en el que todos participaban, bajo el mismo título y sin reservarse competencia exclusiva en el ejercicio de las jurisdicciones (*jurisdictio*) en las que intervenían, como sabemos, estaba constituido por numerosos *oficios* (*officia*) ciudadanos: la específica competencia en cada materia, que caracteriza los *oficios* (*officia*) ante los *consejos* (*concilia*) [...] se legitimaba en el complejo ejercicio interno del único poder de la jurisdicción comunal[137].

Es decir, la autoridad «comunal» —cuya última instancia era el *Maggiore Consiglio*— no se dividía ni separaba para vigilarse mutuamente, sino que se ejercía *in toto* («la complessa *jurisdictio* municipale») en cada caso. Era un poder compartido y crecientemente institucionalizado; los organismos no se «limitaban» mutuamente, ni se fiscalizaban, sino que se ocupaban de cumplir sus funciones respectivas. Además, el poder se estructuraba no sólo en los Consejos, sino que había igualmente «oficios» (*officia* o *magistrature minori*) de los ciudadanos, vinculados a los gremios (*arti*) y a las fraternidades religiosas.

Venecia era una *comunidad política* sumamente activa, participativa, que, en el apogeo de su poder político y económico, dominaba el mercado del Mediterráneo oriental hasta Chipre y las costas de Asia Menor (que incluía especialmente el Adriático, el mar Egeo, el mar Negro y el mar Rojo) desde la primera cruzada. Comenzará su declive con el *descubrimiento del Atlántico* (que privará al Mediterráneo de su centralidad para Europa y lo convertirá en un mar secundario), ya que en esto consistirá la «invasión» del continente amerindio desde 1492. Los Imperios continentales con grandes ejércitos territoriales, pero igualmente presentes en el mar con inmensas armadas de guerra, como los turcos[138]

y la España de Carlos V, supusieron el fin de Venecia, que se había beneficiado de una coyuntura histórica muy especial. Desde el siglo XVIII Londres, Edimburgo o Manchester, después de Sevilla (en el siglo XVI) y de Amsterdam (en el XVII), serán las Venecias del Atlántico.

Dante con su *De Monarchia* y Marsilio de Padua con su *Defensor pacis*, como hemos expuesto, fueron ya en el siglo XIV expresión de la filosofía política de Venecia. Sólo los venecianos podían tener la libertad, la autonomía de criticar al Imperio y al Papado, y colocar, como Marsilio de Padua, al *popolo* como la última instancia de la soberanía (*potestas*) o del poder del Estado.

[86] Donato Giannotti (1492-1573), aunque florentino, escribió una *Repubblica de' Veneziani* (*ca.* 1527) que se convirtió en un clásico ya que explicó la organización del Estado veneciano:

> Él concibió un estudio en tres partes: un libro delinearía la estructura general del gobierno (*l'amministrazione universale*); otro trataría con detalle (*particolarmente*) las diversas magistraturas, y el tercero de la *forma e composizione di essa Repubblica* —una frase que sugiere análisis teórico—[139].

Giannotti publicó sólo la primera parte, sobre las *cose universali*, que a partir del estudio del condicionamiento geopolítico, debía posteriormente pasar de lo *universale* a lo *particulare*. Las proporciones orgánicas del «todo político» veneciano no se habían corrompido nunca, lo que «contrasta con el presente miserable de Italia»[140]. Se exalta el equilibrio entre los «muchos» (en el *Consiglio*), los «pocos» (el *Consiglio de' Pregati*) y el «uno» (el *Doge*), que expresan clases sociales, ya que «en Venecia hay personas pobres, clases medias y de élite, *popolari, cittadini* y *gentiluomini*»[141]. El núcleo central de la república consistía en cuatro aspectos: «la creación de las magistraturas, la deliberación sobre la paz y la guerra, la proclamación de las leyes y la elección y elección [de los cargos públicos]»[142].

Éstas son, evidentemente, funciones de la comunidad política que se cumplen en el *Maggiore Consiglio*, cuerpo que crea las magistraturas, declara la guerra, dicta las leyes y juzga las acusaciones de los reos. El «consenso» es el fundamento de la legitimación de todas las acciones políticas. La *virtù* ha dejado lugar a la «institucionalización» racional de la discusión pública en el *Consiglio* mediante votación secreta, por un proceso sucesivo de *consultazione, deliberazione* y *esecuzione*[143]. El primer momento, el de la *invenzione* o consulta, es el propio de los «pocos»; la deliberación y la decisión es el momento de los «muchos»; la ejecución es del «uno». Se han institucionalizado en un proceso sucesivo de cuerpos diversos los momentos del acto práctico regido por la *frónesis* de Aristóteles. Se ha pasado de la «prudencia» guiada por la *areté* (como «virtud» subjetiva) a la consensualidad comunitaria de «instituciones» públicas secularizadas de legitimación (la «virtud» de la república). Venecia es el «puente» entre el mundo antiguo (griego, romano, bizantino) y la Modernidad, sin ser todavía «moderna»:

El consejo estará constituido por pocos, de los que se tiene estima; la deliberación por muchos, para que la libertad [de la discusión] quede garantizada; y los que ostenten la autoridad la tendrán en virtud de la República y no por su propia presunción o conexiones[144].

De esta manera Venecia logró con «institucionalidad» republicana encuadrar férreamente la «contingencia» (*fortuna*) de la política imprevisible, impidiendo la corrupción de los ciudadanos y gobernantes, y logrando así una prolongada estabilidad en el tiempo. Es el «mito republicano de Venecia», que se levanta peligrosamente ante todas las monarquías europeas[145]. Venecia seguirá presente en toda la política moderna posterior, como el ejemplo de una República cuyas instituciones fueron ejemplo de equilibrio entre complejas instituciones políticas y diversas clases e intereses sociales. No fue propiamente un gobierno «mixto» en el sentido de Polibio, sino más bien el fruto maduro de una evolución creativa ajustada a la realidad de una comunidad política *sui generis*.

4. *El Renacimiento italiano. Maquiavelo*

[87] Nuestro pensador estratégico florentino se debatirá en un mundo italiano donde no reina la *institucionalidad gobernable* de Venecia y donde sin embargo ha de buscarse la posibilidad de una estabilidad mínima. Por ello, dentro del reducido y periférico mundo del Mediterráneo, en la Italia que «renace» con los estudios clásicos (greco-romanos) y que intenta inspirarse en aquellos modelos políticos antiguos, y no sin influencia de las élites bizantinas expulsadas por los turcos en 1453 de Constantinopla, la Europa del sur se transforma en la «conexión» necesaria con el *sistema asiático-afro-mediterráneo* en su III estadio (que ocupa en mi cronología desde siglo IV d.C. hasta finales del XV aproximadamente). Se trata, contra opiniones vigentes hegemónicas y en mi interpretación, de un momento pre-moderno; etapa final de una Europa en crisis que debió edificar puentes con el «sistema regional antiguo» (que se extendía desde el Japón a Inglaterra[146], las dos islas límites, *finis terrae*, y cuyas regiones con mayor peso eran China e Indostán). Italia es *mediterránea*, como hemos dicho; mira hacia el Oriente; se enfrenta al Imperio otomano. La Modernidad en cambio será *atlántica*[147]; mirará hacia el Occidente; se instalará en primer lugar en América (hasta Acapulco sobre el «mar del Sur» de los aztecas), después en el África bantú y llegará al «mar Arábigo» hasta Ormuz, Ceylán, Malaka, Macao y Filipinas.

Como lugar central de la etapa preparatoria, el corazón de la Italia del Renacimiento es el Estado pontificio que divide la península en dos regiones. En el sur, el reino de las dos Sicilias, bajo el dominio catalano-español; y en el norte, regiones de contacto transalpino europeo. En el medio de la península: Roma, Florencia, Bolonia y tantas otras «ciudades» con organizaciones políticas «comunales» más o menos originales en su organización y autonomía, pequeñas ciudades-repúblicas

toleradas por la monarquía sacral romana, frecuentemente bajo el poder de los *condottieri* (líderes político-militares). Todo ello constituye un horizonte que considero como un acontecimiento *anterior* a la Modernidad en sentido estricto. Es decir, históricamente se trata de un horizonte *previo* al mundo que abre 1492, momento del «origen» estricto de la Modernidad[148].

La teoría política renacentista, en especial de Florencia, se enfrenta al poder de una monarquía confesional, el Papado (un papo-cesarismo que se distingue del cesaro-papismo de las Cristiandades bizantina y europeas, como veremos, hasta su secularización madura dos siglos después). Liberarse de la tutela de Roma, de una religión cristiana invertida a la manera anselmiana, Cristiandad de la ley y del pago sádico de la culpa, como hemos visto, para establecer un «campo político» autónomo, republicano, lentamente secularizado —y con ello comenzar el lento desarrollo moderno del *principio democrático consensual* de la «soberanía popular»—, junto a una nueva definición de la tarea estratégica de la acción política, pero ambos niveles mediados por una nueva estructura institucional, un nuevo modelo ideal de Estado: una «república». Estos tres niveles son objeto de la obra de Maquiavelo (1469-1527): *a*) al recomendar al político un *modo de proceder* propiamente estratégico, posibilita el uso de la razón práctico-política (en el nivel de la lucha por la hegemonía) contra el antiguo concepto de *virtud* (*areté* griega); *b*) al tomar como ejemplo la «república» veneciana o romana antigua contra la monarquía pontificia, abre el ancho campo de una nueva institucionalidad del Estado (en el nivel de las instituciones); *c*) al estudiar la religión romana antigua (en oposición a la de la Cristiandad) como ejemplo a ser imitado, trata de ir buscando un nuevo tipo de legitimidad (en el nivel de los principios, no ya sacrales sino secularizados). Pero, por ejemplo, a diferencia con el filósofo político contemporáneo chino Huang Tsung-hsi, que se preguntaba por las causas de la decadencia de la dinastía manchú, Maquiavelo intenta estudiar las causas de la *inestabilidad*, de la falta de *gobernabilidad* de los gobiernos de las ciudades renacentistas italianas, en situación verdaderamente dramática por el caos institucional, guerrero, político, sin posibilidad de ninguna continuidad o estabilidad de instituciones *eficaces* que, como ejemplo contrario, era el fruto del ejercicio burocrático del poder garantizado desde hacía siglos en China o en la mercantil Venecia.

[88] La humanidad había conocido como modo de gobierno de los Estados o los sistemas macro-institucionales de grandes proporciones sólo la monarquía (o formas análogas), que dominaban numerosas ciudades con gran población y territorio regionales. Fenicia antes de caer bajo el dominio persa, en cambio, como hemos visto, estuvo constituida por ciudades-repúblicas autónomas, independientes (gobernadas por élites de comerciantes). Bajo su influencia se organizaron las ciudades de Grecia, repúblicas que tuvieron en ciertos períodos gobierno de élites (oligárquico o aristocrático) o su muy particular «democracia» (que excluía sin embargo a la mayoría de la población), y con otro origen

la Roma republicana (entre otras potencias del Mediterráneo, aunque dejaron lugar al final siempre a las monarquías o los imperios, como el Imperio helenístico o romano). Las grandes ciudades, bajo el Imperio faraónico, persa, helenístico, romano, bizantino, el califato de Bagdad o el Imperio otomano o chino, siguieron gobernándose de un modo u otro de manera casi republicana en el nivel comunal, con autonomía relativa y pagando tributos a los imperios. Pero nunca el sistema republicano había sido implantado en Estados de mayores proporciones. La Modernidad organizará así por primera vez repúblicas (mixtas en algunos casos) que gobernarán muchos territorios regionales, numerosas ciudades comerciales, pueblos o naciones frecuentemente con diversas lenguas o dialectos. Nacían así los Estados *particulares*[149], institucionalizando grandes extensiones territoriales, numerosas ciudades y enormes poblaciones[150]. Por ello, Maquiavelo, clasificando los tipos del gobierno mejor (en intención antimonárquica) que el propio Aristóteles (con sus seis regímenes), comienza su obra clásica escribiendo: «Todos los Estados (*stati*) que han tenido imperio sobre los seres humanos, han sido repúblicas o monarquías [...] Yo no expondré ahora las razones de una república»[151].

En efecto, o se trata de una monarquía (ahora llamado «principado») o es un gobierno republicano (sea democrático, aristocrático, mixto, etc.). Se intentaba superar la monarquía papal romana y permitir el ejercicio de la comunidad florentina, a la manera de Venecia, rescatando histórica y patrióticamente a la Roma republicana antigua anterior al Imperio y contando con un gobierno que representara a la comunidad política y que permitiera su libertad, su autonomía. Pero la búsqueda del tipo de «institución» mejor (sea republicana o de un «principado») tenía como intención última el descubrir la manera de alcanzar la tan anhelada estabilidad, el «mantenerse»[152] en un cierto «orden» político que permitiera la *vita civile*[153] como un *vivere libero*[154], es decir, como un *vivere civile*[155]:

> Sucede lo primero cuando los habitantes, dispersos en muchos sitios pequeños, no pueden vivir seguros (*vivere securi*), no pudiendo [...] resistir por sí mismos al ímpetu de los asaltantes, y así, cuando viene un enemigo y deben unirse para su defensa [...] se convierten en rápida presa para el enemigo [...] se reúnen para habitar juntos en un lugar elegidos por ellos (*eletto da loro*), donde es *más cómodo vivir* y más fácil defenderse[156].

Es la obsesión por la seguridad, la permanencia, la estabilidad (siempre desde el horizonte de la vida) en el caos generado por un Mediterráneo europeo en decadencia inevitable. La crisis que se produjo al final del gobierno de los Medici (1434-1494) hasta el retorno de Cosimo de Medici (1537), permite un momento culminante de la filosofía política florentina. Junto a Maquiavelo, un Francesco Guicciardini (1483-1540) se pregunta por el mismo tipo de razones: ¿cuál es el mejor principio político, cuáles las mejores instituciones, qué tipo de comportamiento deben adoptar los actores políticos para permitir a Florencia la estabi-

lidad que no se ha alcanzado con el encendido discurso milenarista de Savonarola? Además, el intento de imitar a Venecia (aun organizando un *Maggiore Consiglio*, una «Señoría» y la elección de un *Gonfaloniere* muy semejantes a los de la ciudad adriática) no dará nunca el resultado esperado. No había en la comunidad la *virtù* republicana necesaria, pero sobre todo Florencia no tenía la ubicación geopolítica de Venecia.

[89] Después de juveniles experiencias en la diplomacia florentina, Maquiavelo se retira a la villa San Casciano, y comienza la lectura de su presente dramático a partir del espejo de la República romana. Va meditando y tomando apuntes de la obra de Tito Livio, aplicando el pasado a su actualidad, intentando aprender de Roma para interpretar su época. El «marco teórico» implícito de su interpretación parte de dos extremos tradicionales, pero que cobran nuevo significado. La contingencia, la imprevisibilidad, la irrepetibilidad de la complejidad, el estado de desequilibrio del caos originario, en fin, el peligro siempre inminente e inevitable de la *fortuna*, que sin embargo debe poder ser «asegurada» por las instituciones complejas que permitan hacer manejables las contradicciones de intereses de los poderosos «patricios» (los *ottimati*) y del pueblo, los ciudadanos (de dentro) y los de fuera (o extranjeros). La *continuidad* de las instituciones debería articularse a una actitud específica del «actor político», que en la denominación de Maquiavelo (recurriendo a un contenido semántico tradicional y transformándolo de una manera novedosa) es la *virtù*. Claro que la *virtù* de *El Príncipe* será diferente a la de los *Discursos*. Los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, con un talante más pesimista en cuanto a la posibilidad de reformas inmediatas, es decir, pensando en el largo plazo de las instituciones, abren el amplio horizonte de problemas de principios y mediaciones sistémicas, proponiendo como modelo a una «república» en el momento clásico de la política romana (pensando más en Esparta que en Atenas, más en Venecia que en Florencia). Mientras que en *El Príncipe*, con una actitud más optimista, como echando mano de una posibilidad a corto plazo (como en la obra de Huang en China, que espera de que un príncipe tome las recomendaciones de su obra para que se pueda salvar inmediatamente el Imperio), pero dentro de un pesimismo institucional, expone la posibilidad de la transformación a partir de la subjetividad concreta del actor político carismático privilegiándolo en el momento del origen del orden nuevo necesario para salir de la crisis, «como Moisés, Licurgo, Solón y otros fundadores de reinos y repúblicas»[157]. Es el *acontecimiento* fundador de un nuevo orden. Maquiavelo, en su solitario encierro, ha comenzado a comentar en los *Discursos* las instituciones romanas, pero descubre que

> Debe tomarse una regla general, que pocas veces, o nunca, sucede que una república o reino esté bien ordenada desde el principio, o reordenada de nuevo fuera de los usos antiguos, si no ha sido ordenada *por una sola persona*. De modo que es necesario que sea *uno solo* aquel de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad[158].

Maquiavelo debió entonces abandonar por un tiempo sus notas sobre la obra de Tito Livio, y escribió en pocos meses los consejos estratégicos, a partir de su experiencia política, que daría a un *condottiero* italiano para que pudiera cumplir la praxis política fundadora tendente a originar y conservar un orden nuevo (*ordine nuovo*) en el nivel concreto de la razón instrumental. Ese «actor instituyente» sería un «príncipe» (un Lorenzo de Medici, un Gian Carazzo Visconti, un Ladislao de Nápoles, o un César Borgia).

La obrita tendrá un destino ciertamente distinto a la intención de su autor. Numerosos actores políticos (desde Napoleón, Bismarck, Hitler o Perón), durante los siglos posteriores, la leerán con suma atención, como un tesoro de recomendaciones concretas de cómo no sólo obtener el poder, sino de cómo conservarlo y, en caso contrario, cómo descubrir las causas por las que lo ha perdido. Su interés arquitectónico, sin embargo, era otro. Maquiavelo trata de describir el modo del *surgimiento* y *mantenimiento* de un «orden *nuevo*» —mientras que, por ejemplo, Huang en China se proponía *renovar* un «orden *antiguo*»—. En esta perspectiva, Maquiavelo se revela un político emancipador, aunque sus consejos tienen como horizonte la problemática de una Italia renacentista, todavía no moderna, no abierta a la complejidad del «sistema-mundo» que se inauguraba por el descubrimiento de las islas del mar Océano, gracias a la osadía del genovés Cristóbal Colón. Maquiavelo tendrá a Fernando de Aragón como a una de sus figuras ejemplares, pero sólo como actor de la política mediterránea, italiana (en el reino de las Dos Sicilias), y de ninguna manera como el creador con Isabel de Castilla del «Estado de las Indias occidentales», del mundo colonial atlántico fuera de Europa, del que Maquiavelo sólo tuvo informes muy secundarios.

El Príncipe, por tanto, se sitúa en el nivel individual del actor político: al haber fracasado las instituciones florentinas, obrando estratégicamente[159], propone un uso de la razón práctico-política a fin de crear un «orden *nuevo*» sobre el que, mantenido en el tiempo, pudiese instaurarse una edad de paz y prosperidad en Italia. Los conceptos estructurales de su reflexión política han sido definidos por Popock de la siguiente manera: «Experiencia, prudencia y los *arcana imperii*, fortuna + fe = providencia; providencia – fe = fortuna; providencia + profecía = escatología revelada; virtud y gracia»[160].

En efecto, la diosa romana y su ambigua significación de *fortuna*[161] a partir de la interpretación cristiana se transformaron de «destino» en «providencia» divina (de ahí la acertada formulación de Popock: «fortuna + fe = providencia»)[162]. Pero la secularización renacentista de un Maquiavelo le quita a la interpretación religiosa su sentido de providencia («providencia – fe = fortuna»; que sin embargo será nuevamente sacralizada, por ejemplo, con la «mano providente» del Dios del «mercado» de Adam Smith) y se transforma ahora en la mera *fortuna*, como el acontecer caótico, complejo, imprevisible, la mera «suerte» (que debe ser interpretada en primer lugar como la complejidad no reñida con la «mera suerte») que impide al actor político tener «seguridad» sobre los

efectos de sus acciones. Las instituciones (objetivamente) o la *virtù* (subjetivamente) dan un cierto «encuadramiento» a la *fortuna*, pero cuando no hay instituciones suficientes o está ausente la *virtù*, el peligro del caos es inminente, inevitable:

Y asemejo a ésta [a la *fortuna*] a uno de esos ríos arrolladores[163] que, cuando se embravece, anegan las llanuras, derriban los árboles y los edificios [...]; todos huyen ante ellos [...] Y aunque sea de esta suerte, no obsta, sin embargo, para que los hombres, en tiempos tranquilos, puedan tomar providencias con muros y diques[164], de manera que, al crecer después, o se dirijan por un canal, o su ímpetu no sea tan desenfrenado ni tan dañino. Lo mismo sucede con la *fortuna*: ésta demuestra su fuerza donde no hay preparada *virtud* (*virtù*) para resistirla[165]; y vuelve sus ímpetus allí donde sabe que no se han hecho los diques y los muros para contenerla. Y si se considera a Italia, que es la sede de estos cambios y la que les ha dado movimiento, se verá que es una campaña sin diques y sin muro alguno[166].

Cuando todavía no hay instituciones, o las hay pero corrompidas o inadecuadas, el actor político debe manejar lo imprevisible (*fortuna*) siguiendo una lógica, una racionalidad política, que será denominada *virtù* (que no será el *rito* confuciano, ni la *areté* griega, ni la *virtus* medieval, sino algo distinto). La mera *vita activa* cristiana[167] se transforma ahora en la *vita civile*, que tiene un componente público, político, secularizado en el «humanismo cívico» florentino. Estos temas son explorados por los teóricos de Florencia, tales como Coluccio Salutati (1331-1406) y Leonardo Bruni (1361-1444), para los cuales la *virtù* activa puede manejar la *fortuna* cuando se participa en la vida de la ciudad, en la elección de los magistrados, en el dictado de las leyes y en la toma de decisiones. La corrupción de la ciudad no es fruto de la *fortuna*, sino de la falta de participación activa en la vida política, del *vivere civile* cuando falta la *virtù* ciudadana.

[90] Opino que la *virtù* de Maquiavelo podría sintetizarse en un contenido concreto, y tal como se va descubriendo en las diversas descripciones de la obra, dentro de una caracterización que no la he visto atribuida al gran florentino, incluyendo a Popock. La *virtù* de la que habla Maquiavelo puede descubrirse, en primer lugar, en quienes la ejercieron: «Mas para volver a aquellos que por *virtù* propia, y no por *fortuna*, han llegado a ser príncipes, digo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros similares»[168].

Es evidente que todos los nombrados son «fundadores» de órdenes *nuevos*, y por tanto los creadores de una inédita estructura institucional. Maquiavelo quiere para Florencia un nuevo orden republicano, inspirándose en la Roma clásica y en la Venecia contemporánea. Pero no habiendo condiciones consensuales, ni entre los «grandes» (*ottimati*) y ni en los «pocos», ni entre el «pueblo» (*popolo*) y ni en los «muchos», será necesario contar con un *condottiero* (¿Lorenzo de Medici[169]?) que tenga una muy extraordinaria «cualidad»: la «astucia afortunada» (*astuzia fortunata*)[170]. Max Weber dice que el «*carisma* [es una] cualidad

que pasa por extraordinaria [...] de una personalidad, por cuya *virtud* se la considera en posesión de fuerzas [...] sobrehumanas, [...] como jefe, caudillo, guía o líder»[171]. Opino que la *virtù* que Maquiavelo describe es la *cualidad* o característica propia del «carisma político», del político *carismático* —en el sentido weberiano—, que se opone al dominio (y a la legitimidad) tradicional, y aun a la institucional[172] cuando se ha corrompido, por tratarse de un fundador y no de un ciudadano (actor del *vivere civile*), que organiza las nuevas instituciones eficaces (como las romanas clásicas o venecianas).

El político carismático lo es ante todo gracias a la complicidad del pueblo, ya que existe una alianza tácita (a la manera del tirano demagogo, pero exento de tanta negatividad) entre el carismático y el pueblo:

> El pueblo [...], al ver que no puede resistir a los grandes, *aumenta la reputación*[173] de uno [de los grandes: *sic*], y lo hace príncipe para ser, bajo su autoridad, defendido [...] Aquel que llega al principado con el favor popular, se encuentra solo[174] y tiene en su entorno a poquísimos o a ninguno que no estén prontos a obedecer. Además, no se puede con honestidad satisfacer a los grandes sin injuria de otros, pero sí al pueblo; porque el fin *del pueblo es más honesto* que el de los grandes, por querer éstos oprimir y aquél no ser oprimido[175].

Maquiavelo está pensando en un líder popular. Y por ello el príncipe de Maquiavelo «necesita [...] vivir siempre con el mismo pueblo (*medesimo popolo*)»[176], ya que sólo «se convierte en príncipe mediante el favor del pueblo», y por ello hay que «conservarlo como amigo, lo que es fácil, ya que éste no le pide más que no ser oprimido»[177]: «Concluiré sólo que a un príncipe le es necesario tener *al pueblo como amigo*; de otra manera no tiene, en la adversidad, remedio»[178]. Es decir, el príncipe carismático crea una vinculación firme con su pueblo, para poder controlar a los «grandes» de dentro y a sus enemigos de fuera, y fundamenta así el ejercicio de su poder, no sólo con fuerte ejército y buenos muros, sino cuando «no sea odiado por su pueblo»[179]. Sintéticamente: «Un príncipe que tenga una ciudad fuerte y *no se haga odiar*, no puede ser asaltado»[180].

[91] Si la *virtù* es este hacerse digno de la admiración del pueblo por su «astucia afortunada», no tanto ser amado sino más bien no ser odiado, el actor carismático deberá cuidar su «imagen mítica» ante pueblo y grandes de dentro y ante los enemigos de fuera. Cultivar esa «imagen» no es sólo hipocresía, sino necesidad de crear (y desarrollar) ese aura para poder cumplir con autoridad funciones que necesitan de espectadores (los otros actores políticos) que tengan *a priori* expectativas positivas: si se «cree» que alguien puede hacer algo, se le está otorgando de antemano (hasta que no se pruebe lo contrario) ese «crédito», dentro de cuyo horizonte valorativo positivo es más fácil cumplir el cometido (más fácil que cuando hay una inclinación de complicidad positiva en la esperanza de que se cumpla la acción del actor). Por ello Maquiavelo siempre aconseja al príncipe adoptar una posición retórica, como en un teatro

(el campo público-político) donde se le observa. Y todo, para crear una legitimidad que despliegue un consenso que garantice las acciones del príncipe a largo plazo.

Los príncipes que lo son por herencia dinástica, antiguos, son respetados y mantienen el poder por «tradición» (un modo de dominio y legitimidad weberiana). Éste no es el caso que Maquiavelo intenta observar, ya que su estabilidad está garantizada. Mientras que los que han eliminado a los antiguos señores que pretendían gobernar (como Darío el persa) no tendrán mayor dificultad para pacificar su Estado, como Alejandro[181], si no dejan reorganizarse a los antiguos señores. No es la maldad hecha pública un buen comienzo de principado, porque el príncipe carismático no puede «aparecer» como nefando[182], aunque es frecuentemente necesario tomar decisiones que «pueden ser consideradas» perversas. Para Maquiavelo, entonces, el príncipe carismático debe estar muy atento a la «imagen» que de su persona se proyecte sobre todos los otros actores políticos (ya que su poder no es sólo militar[183], sino que emana de su calidad de «redentor»[184]), y de ahí muchas actitudes, denominadas por la filosofía política «maquiavélicas», derivan de la obsesión de nuestro pensador por el cuidado que el líder político debe tener al «representar» su «papel».

Se llega así a una formulación muy propia de Maquiavelo. Por una parte, el príncipe debe saber «huir de la infamia de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado»[185]; es decir, el político carismático no puede escandalizar a su pueblo, pero, «además, no se cuide de incurrir en la infamia de aquellos vicios[186] sin los cuales difícilmente pueda salvar su Estado»[187]. Esto lo enuncia de la siguiente manera: «Resta ahora ver cuáles deben ser *los modos* y *el comportamiento* de un príncipe con los súbditos o con los amigos»[188].

El problema al que se enfrenta Maquiavelo es novedoso, será propio de la subjetividad moderna cuando se mira en el «espejo» de su propia representación pública. Es el comienzo de una fisura entre una ética (en realidad abstracta)[189] y una acción estratégico-pública. Sus «campos» evidentemente son diversos, aunque deberíamos saberlos articular (tarea que a Maquiavelo le es todavía imposible y que posteriormente le conducirá a la escisión entre la ética y la política). Si la virtud ética puede vivirse de manera ingenua y sin precauciones en el nivel familiar, entre los «nuestros», no puede ejercerse de la misma manera en una acción pública; ella exige una implantación mucho más compleja; hay muchos espectadores, y de diverso tipo, observando cada detalle con finalidades distintas (hay que anticipar el malentendido, la maledicencia, la traición, la competencia continua en la lucha por la hegemonía del ejercicio del poder, etc.):

Un hombre que *quiera mostrarse* en todas partes como bueno[190], inevitablemente se arruina entre tantos que no lo son. De aquí que sea indispensable que un príncipe, *si quiere mantenerse*[191], aprenda a poder no ser bueno[192], y a usarlo o no según la necesidad[193].

Obsérvese que se sitúa el acontecimiento como en un teatro, en un campo político: quien «quiera *mostrarse* en todas partes [...]». El político «se muestra» inevitablemente; es un actor; pero actor de muchos otros campos también (del hogar, del vecindario contiguo, de la comunidad religiosa, sindical, deportiva, etc.). No puede ni debe mostrarse en todos esos «campos» de la misma manera. Ese «poder no ser bueno» en un sentido *ingenuo* y *privado* según los criterios de un «campo» (por ejemplo, en el hogar al obligarse a expresar a su esposa siempre la verdad o las intenciones reales de todas las acciones) «puede ser malo» o contraproducente en el ámbito público (donde no se debe mentir, pero no es posible expresar *hic et nunc* siempre ingenuamente la verdad o la propia intención, porque podría ser suicida políticamente; es falsa entonces en toda su universalidad la expresión kantiana del *fiat justitia pereat mundus*[194]). Por ello: «Todos los hombres, cuando se habla de ellos, y especialmente los príncipes, por estar colocados más alto, *son juzgados* por algunas de estas cualidades que les acarrean o censura o alabanza»[195].

El sentido retórico de toda la reflexión de Maquiavelo está claro. Se encuentra ante un problema teórico nuevo. Naciendo lentamente la subjetividad singular y autónoma, el campo político comienza a mostrar su autonomía en su nivel normativo del ámbito ético-abstracto. Por ello, no se niega necesariamente la ética de la virtud, sino que cambia su sentido y nace la exigencia de una nueva normatividad política. Maquiavelo muestra así la dificultad en el ejercicio público de los problemas atacados antiguamente por la ética privada.

Por ello era inevitable que Maquiavelo tuviera expresiones equívocas (cuando no equivocadas), ya que se enfrenta a una problemática que es todavía actual en el campo estratégico (*nivel A*, en nuestra descripción arquitectónica) de la incertidumbre empírica de la aplicación de los principios normativos de la política:

> A un príncipe, pues, no le es necesario tener de hecho todas las cualidades [virtudes] mencionadas, pero le es muy necesario *parecer tenerlas* [...] Precisa tener un ánimo dispuesto a cambiar según lo que los vientos de la *fortuna* y las *variaciones de las cosas* le manden, y, como dije arriba, no apartarse del *bien* mientras pueda, mas saber entrar en el *mal*[196], de ser necesario[197].

Aquí «bien» y «mal» tienen un sentido diverso y se sitúan en «tiempos» y «campos» diversos. Pareciera que «bien» tiene un sentido de coherencia subjetiva, individual, privado; en el sentido medieval del concepto. Mientras que «mal», en apariencia contrario a lo que se opina ingenuamente y en un nivel privado, es el acto público y político no fácilmente aceptable en el ámbito privado: por ejemplo, cuando se mata a alguien (en una guerra de resistencia justa). El bien puede afirmarse en un nivel abstracto, simple. Al subir a niveles de mayor complejidad los principios se enfrentan. El «¡No matarás!», tan comprensible en abstracto, se torna imposible en el indicado acto de guerra, cuando se mata al soldado enemigo. No deja de ser políticamente justo el acto de defensa,

que sin embargo elimina al enemigo, pero puede ser considerado como «mal» por una ética en el nivel abstracto.

Sin embargo, de la acertada indicación de esta problemática a las expresiones ambiguas de Maquiavelo hay un trecho, como cuando se escribe que «los medios serán siempre juzgados honorables y por todos alabados, porque el vulgo se deja llevar por *las apariencias* y por el resultado de las cosas, y en el mundo no hay sino vulgo»[198].

De todas maneras el príncipe carismático, fundador de un orden republicano (como veremos), es una subjetividad solipsista, dentro de un paradigma de la conciencia, que descubre la incertidumbre y el manejo de la contingencia de la acción estratégica que tiene en cuenta la existencia de la *fortuna*, de la cambiante «condición de los tiempos y las cosas»[199], que busca seguridad dentro de la protección que le da el cumplimiento de la *virtù*, que es una experiencia de comportarse según un *saber práctico* dentro de la función carismática del *condottiero* italiano del comienzo del siglo XVI, figura que se encamina a paso acelerado a la Modernidad. No tiene, es evidente, el apoyo del consenso democrático que le otorgaría legitimidad, no sólo seguridad.

[92] Como *presupuesto* y como *finalidad* de *El Príncipe* (ya que el príncipe carismático al final debería fundar un Estado con estructuras que puedan «mantenerse»), Maquiavelo describe en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (con lecturas, entonces, anteriores al 1513, pero trabajando en esta obra intensamente en los Orti Orcellari desde 1516 a 1517) lo que más le interesa: el horizonte «institucional» del Estado posible, ya que «los florentinos nunca han gozado de instituciones políticas capaces de estabilizar la ciudad»[200]. Para aconsejar cómo debieran ser las *instituciones* (*nivel B*) de Florencia, Maquiavelo recurre al estudio de la organización política romana clásica para aprender a partir de esa experiencia:

> He juzgado necesario escribir sobre todos los libros de Tito Livio que se han podido sustraer a la injuria del tiempo, para manifestar lo que me parece necesario, según mi conocimiento de las cosas antiguas y *modernas*, para la mejor inteligencia de ellas, de modo que quienes lean esas aclaraciones mías puedan más fácilmente extraer aquella utilidad por la que debe buscarse el conocimiento de la historia[201].

En este punto, como en muchos otros, Maquiavelo se opone a las tesis que expone Guicciardini, el *ottimate* mucho más irónico, escéptico y medido que el propio Maquiavelo[202], que se inspira directamente en Venecia, ejemplo tomado de su presente y donde no había habido tensiones entre los estratos sociales.

En efecto, Maquiavelo opina, contra posiciones conservadoras, que la tensión entre las clases sociales es origen de fecundidad creativa. Poseyendo entonces una intención histórico-arqueológica, no tipológica tradicional (de los seis tipos de gobierno), deja de lado a la monarquía o el principado ya estudiados, y se dedica ahora a las repúblicas, que clasifica

de manera *sui generis*. Le interesa estudiar cómo «nacen» históricamente los sistemas políticos (así como lo había hecho con los «principados» en su obra anterior). La república que nace dependiente[203] tiene muchas dificultades para llegar a ser libre[204]. El Estado que tiene un origen independiente, libre, como Roma (y Venecia, pero no Florencia), tiene más posibilidades de permanecer establemente en el tiempo largo. Hay repúblicas fundadas por un legislador, que les da una ley de gran coherencia y por ello se mantienen inalteradas en el tiempo (como Licurgo entre los espartanos, cuyo orden primitivo tuvo vigencia durante ocho siglos, «dando su parte de poder al rey, a los nobles y al pueblo»[205]). Roma, en cambio, no tuvo desde el origen un código legal o una estructura política como la espartana, sino muy imperfecta. Pero no como la de Solón en Atenas, que al dar todo el poder desde el inicio al pueblo nunca logró estabilidad en el largo plazo. De manera que «por no haber incorporado a su gobierno el poder del principado y el de la nobleza, vivió Atenas muy breve tiempo en comparación con Esparta»[206]. Pero Roma, a diferencia de Atenas, supo desarrollar sus instituciones superando sus deficiencias originales, y esto fue constituyendo su *virtù*, ya que estando atenta a los cambios necesarios de los tiempos, fruto de una fecunda y constante confrontación entre el senado y la plebe, adquirió experiencia en las negociaciones y logró transformaciones fecundas:

> De modo que, si Roma no fue favorecida por la mayor *fortuna*, sí fue *afortunada* [...], ya que aunque su primera organización fue defectuosa, no la desvió del recto camino que podía conducirla a la perfección[207].

Todo esto fue efecto en el tiempo largo de «que tanta *virtù*[208] se mantuviese por muchos siglos en tal ciudad»[209]. Lo importante era la comunidad política investida de una especial *virtù*. Ejerciendo dicha *virtù*, es decir, apoyándose en ella más que en ordenanzas fijas o tradicionales, Roma pudo estar abierta a la «condición del tiempo y las cosas»[210], a la *occasione*, y por ello pudo manejar mejor la *fortuna*. La monarquía primitiva supo aceptar el senado, pero impuso al cónsul. El pueblo presionó al senado, y por ello se crearon los tribunos[211]. Maquiavelo se inclina de todas maneras y siempre por un «principio popular»[212].

Pero el «principio popular», que surgió de la contradicción de clases, exige una disciplina que ahora se llama la *virtù* pública romana:

> No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de *virtù*, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las leyes buenas, y las leyes buenas de esos tumultos (*tumulti*) que muchos, desconsideradamente, condenan, pues quien estudie el buen final que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común (*commune bene*), sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública (*pubblica libertà*)[213].

Lo importante entonces es que «la institución es una garantía de la libertad, y según sea más o menos acertada, durará más o menos el *vivere*

libero»[214]. Todo estriba en las «consecuencias que tuvieron las controversias entre el *popolo* y el *senato*»[215]. Para que la república pudiera vivir tranquila, hubiera debido dominar al pueblo, y «hubiera debido no recurrir al pueblo en caso de guerra, como los venecianos, o no permitir la afluencia de extranjeros, como los espartanos»[216]. Pero los romanos hicieron todo lo contrario.

[93] Y esto es central —como en el caso de Ciro entre los persas—, ya que para poder guardar su libertad, la ciudad debió «armar a su pueblo» —entre los mayas del Yucatán quizá esto destruyó toda una civilización—. La *virtù* romana incluye la *virtù* del ciudadano-guerrero, del *vivere popolare*. Pero guardar la libertad exige crecer. Para crecer, era necesario aceptar a los mejores entre los pueblos conquistados, es decir, potenciar en Roma el extremo popular *ampliado*. La nobleza o la oligarquía no concede fácilmente estos derechos al pueblo; pero Roma debía conceder estos derechos a la *plebs*. Se llegó así, lentamente, a una estructura donde del conflicto nacieron estructuras dinámicas negociadas entre los patricios y el pueblo (los *ottimati* y los *gentiluomini* para Maquiavelo, en la Florencia de su época), en continua evolución. El *vivere civile* impone saber tratar a los enemigos *de fuera* (en este caso otras ciudades renacentistas), y se funda en el *vivere libero* (que se opone al *vivere servo*[217]) *de dentro*. Para conjugar esta contradicción, es decir, ser libres (con los de dentro) y ser flexibles con los de fuera, se debe organizar una comunidad armada. Moisés, como el príncipe carismático, debe dejar lugar a Josué, el guerrero que ocupa la tierra prometida —para superar el error de Savonarola, el «profeta desarmado»—. El *vivere civile* es entonces político y militar —contra la opinión de Guicciardini que pensaba más en la Venecia[218] que usaba inteligentemente mercenarios, para que pudieran los patricios usar su vida útil en la política y en el comercio (aspecto que no interesaba tanto equivocadamente a Maquiavelo)—. La importancia de la guerra (el «estado de guerra» del futuro J. Locke) es ya descubrir algunas de las características de la Modernidad. De hecho, desde fines del siglo XIV en el Atlántico los europeos siempre comenzarán el despliegue del «sistema-mundo» con la ocupación militar, gracias al uso de la violencia armada sobre su mundo colonial[219], dimensión que Maquiavelo ignora, pero cuya lectura en su obra será de gran utilidad para todas las potencias metropolitanas *modernas*. Por ello sus *Discursos* deben meditarse simultáneamente con *Del arte de la guerra*[220].

En efecto, Maquiavelo muestra que no fue la sola *fortuna* la que constituyó el inmenso Imperio romano, sino la *virtù* romana, *virtù* ciudadana y guerrera al mismo tiempo: «Muchos —opiniones contrarias a la de Maquiavelo—, y entre ellos Plutarco, escritor gravísimo, han sostenido la opinión de que el pueblo romano, para conseguir su imperio, fue más favorecido de la *fortuna* que de la *virtù*»[221]. Por ejemplo, se dice, nunca tuvieron los romanos dos guerras (o dos enemigos) importantes al mismo tiempo, y siempre contaron con aliados dentro del pueblo enemigo. Maquiavelo muestra que ambos hechos, lejos de ser efecto de la *fortuna*, eran prueba de la *virtù* romana (diplomática y guerrera[222]),

que sabía impedir que se dieran circunstancias adversas y creando las propicias. De la misma manera, ni organizaron una liga de iguales con las otras ciudades (como los antiguos toscanos o aztecas) ni absorbieron en su ciudad a los vencidos (como lo intentaron los espartanos o atenienses), sino que los romanos hicieron alianzas, pero guardando en la alianza «el lugar del que manda, la sede del imperio y la iniciativa de las empresas»[223]. Como sede de la alianza Roma se lanzó a la conquista de un Imperio exterior a la Italia donde residían sus aliados, quienes de pronto «se encontraron rodeados de súbditos de Roma, y oprimidos por una ciudad tan potente [y por ello] se convirtieron en súbditos»[224]. Maquiavelo demuestra que la *virtù* compleja de los romanos supone no sólo la fecundidad interna de la comunidad política para superar institucional, positiva y creativamente sus conflictos de estamentos opuestos, sino también la potencia externa de confundir a sus aliados y de lanzar una expansión colonial en el Mediterráneo. Pero esto, de nuevo, es efecto de *virtù* política, porque fue necesario saber conceder la ciudadanía romana a los extranjeros (en la ciudad y fuera de ella) para tener el peso suficiente de población, y para que dichas élites de anteriores pueblos enemigos se sintieran parte integrante del Imperio. Con ello mostraba a la ya naciente Europa del Atlántico —sin tener conciencia de ello, ya que su reflexión se situaba sólo en Italia y el Mediterráneo— la necesidad *moderna* de un mundo colonial externo[225].

[94] Lo opuesto a la *virtù* pública no es la *fortuna* sino la ciudad o el pueblo corrompidos. «Un pueblo corrompido (*popolo corrotto*) [...] difícilmente se mantendrá libre»[226]. Para Maquiavelo la «materia» del cuerpo político es el pueblo, de ahí que

> Cuando la materia no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician [a no ser] por virtud de un hombre vivo y no por la virtud del universal[227] que sostenga las buenas leyes[228].

¿Qué es lo que se corrompe y cómo analizar los diversos niveles de dicha corrupción? Maquiavelo se explica en estos términos, para concluir que lo que se corrompe es el *ethos* del pueblo todo:

> En Roma el orden del gobierno (*ordine del goberno*) era el del Estado (*stato*), mientras que las leyes y las magistraturas frenaban a los ciudadanos. El orden del Estado era la autoridad (*autorità*) del pueblo, del senado, de los tribunos, de los cónsules, el *modo* de proponer y crear magistrados y el *modo* de hacer las leyes. Estas cosas cambiarou poco o nada [...] En cambio, sí *cambiaron* las leyes que frenaban la vida de los ciudadanos, como la ley del adulterio, la suntuaria, la que se oponía a la ambición y muchas otras, según los ciudadanos se iban volviendo cada vez más corruptos (*corrotti*)[229].
>
> Para conservarse las *buenas costumbres* tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes para ser observadas necesitan buenas costumbres. Además de esto, el orden y las leyes instituidos en una república desde su nacimiento, cuando los hombres eran buenos, ya no resultan adecuados más tarde, cuando se han vuelto malos[230].

En definitiva, Maquiavelo intenta transformar la política de una Italia corrupta desde el ideal de las instituciones impulsadas por una *virtù* pública, cívica, popular. Para ello, estando dentro del Estado pontificio, puso la religiosidad cívica romana como ejemplo para una religión de Cristiandad, que estaba en contradicción con el cristianismo tal como era «en sus principios», ya que «si no se hubiera replegado a sus orígenes gracias a Francisco y Domingo, se hubiera perdido completamente»[231]. Para Maquiavelo, los romanos obtuvieron «la obediencia civil con artes pacíficas, [y se] recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil»[232]. No propugnaba entonces la secularización sino una «práctica» de la religión popular para fines de educación política. De «pueblo ferocísimo» se transformó en un pueblo que supo «mantener la civilidad (*civiltà*)»[233].

Maquiavelo piensa ya desde un *ego* práctico, estratégico, cuya *virtù* es la del *condottiero* carismático italiano renacentista, que está sin embargo todavía muy lejos del admirado Fernando de Aragón, que por Isabel de Castilla (ignorada por Maquiavelo en su evidente machismo: la *fortuna* es una mujer que hay que saber domeñar), se constituye por primera vez como «Yo, el Rey» (el *ego* propiamente dicho), donde cobra su carácter *moderno*, atlántico. Maquiavelo piensa en una «comunidad política» que debe saber cumplir con la *virtù* republicana romana, lo que es necesario reimplantar en la amada Florencia, dentro de un proyecto italiano de profunda renovación, emancipación, liberación:

> Si, como dije, era necesario, si se quiere ver la *virtù* de Moisés[234], que el pueblo de Israel fuese esclavo en Egipto [...] Así, en el presente, que Italia se redujese a los términos en que se encuentra ahora: que fuese más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más expoliada que los atenienses; sin jefes, sin orden, vencida, explotada, lacerada, asolada, y hubiese soportado toda clase de ruina[235].

Más vehemente no puede ser la llamada a la «liberación»[236], llegando a escribir —como John Locke, según veremos— el límite mismo de la política (cuando ésta se transforma en guerra o revolución): «Toda guerra es justa cuando es necesaria, y es legítima la apelación a las armas cuando éstas son el postrer recurso de un pueblo»[237].

Como se ve, son posibles muchas lecturas del siempre brillante Maquiavelo. Por lo que se refiere a Guicciardini, merecería se comentaran sus obras, desde el *Discorso di Logrono* hasta el *Dialogo del Regimento di Firenze*, pero nos alargaríamos demasiado[238].

§ 6. LA PRIMERA «MODERNIDAD TEMPRANA». LA CRISTIANDAD HISPANO-AMERICANA (1492-1630)

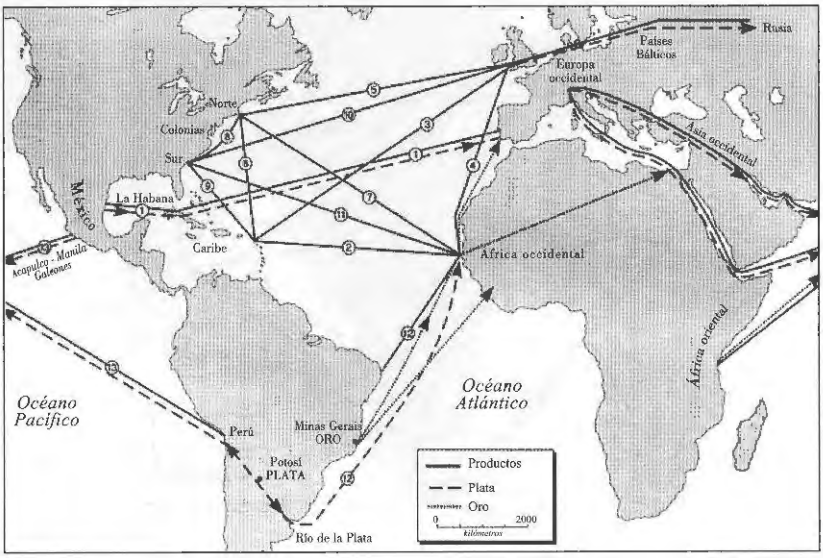
[95] Sólo ahora podemos comenzar a exponer un tema nuevo. El de la *Modernidad* en una Europa todavía periférica, secundaria, con respecto a China y a Indostán, e incluso al mundo islámico otomano, pero sin embargo punto de arranque y de conexión con lo que será el «*novísimo* sistema-mundo». Europa, nexo de unión de América (el «nuevo» mundo) con el «antiguo» mundo (el sistema regional asiático-afro-mediterráneo en su estadio III), construye el nuevo sistema, el primer sistema mundial (al incluir a América como la «cuarta» parte del mundo, siendo las otras «tres» desde siempre Asia, África y Europa). Esa Europa periférica irá construyendo, a partir del mundo colonial, un nuevo tipo de estructuras civilizatorias que, desde la Revolución industrial (§ 9) a finales del siglo XVIII le permitirá, *sólo entonces*, hace dos siglos, ser «centro». Todo comenzó por el «Imperio-mundo» (con España y Portugal), para posteriormente desplegar propiamente un «sistema-mundo» capitalista —según la propuesta de I. Wallerstein—. Iremos mostrando el desarrollo teórico-político de las sucesivas etapas de esta historia tantas veces relatada, pero, opino, ahora mostrada desde una perspectiva no eurocéntrica y por tanto postcolonial.

1. *El «proyecto español». El origen atlántico de la Modernidad*

La lógica de la totalidad confunde el ser del sistema con la realidad misma. La afirmación del ser del sistema es negación del Otro; es exclusión de la Alteridad. La Modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante americano, el indio (venido del extremo oriente del Extremo Oriente) y del esclavo africano (de la costa oriental del Atlántico). Esta Alteridad pasa desde una completa Exterioridad, anterior a la conquista o al proceso de la esclavitud[239], hacia una subsunción opresiva creciente en América, que niega todo reconocimiento a la dignidad del Otro, por medio de una violencia sanguinaria inhumana inaudita, origen mismo del proceso de la Modernidad, como la cara oculta de la Exterioridad del sistema, desconocida también por la filosofía moderna y contemporánea. La colonialidad amerindia y la esclavitud africana han dejado huellas indelebles hasta el presente, y exigen una profunda transformación práctica y teórica, ética, cultural y económico-política, que sólo se llevará a cabo en una etapa trans-moderna, futura, mediante la afirmación de la Alteridad excluida durante siglos.

La Europa latino-germánica, tras el fracaso de las cruzadas y ante la imposibilidad de romper el cerco musulmano-turco (desplegado férreamente desde la toma de Constantinopla en 1453, reforzado después con la ocupación de los Balcanes y el sitio de Viena, y su presencia en

Esquema 6.1. LA REGIÓN ATLÁNTICA. LAS MAYORES RUTAS COMERCIALES: 1500-1800 (A. G. Frank)



1. México-La Habana-Sevilla (Cádiz) + Manufacturas ↔ plata

2. África occidental-El Caribe + Esclavos ↔ ron

3. El Caribe-Europa occidental + Manufacturas ↔ azúcar, melaza (plata)

4. África occidental (norte)-Europa (sur) + Armas (textiles) ↔ cueros

5. Colonias inglesas del norte-Reino Unido + Manufacturas ↔ materias primas (dinero)

6. Colonias inglesas del norte-El Caribe + Melaza (plata) ↔ manufacturas, instrumentos navales, transporte

7. Colonias inglesas del norte-África occidental + Transporte, servicios ↔ ron

8. Colonias inglesas del norte-Colonias latinoamericanas + Alimentos, tabaco ↔ manufacturas, servicios

9. Colonias inglesas del sur-El Caribe + Melaza ↔ esclavos

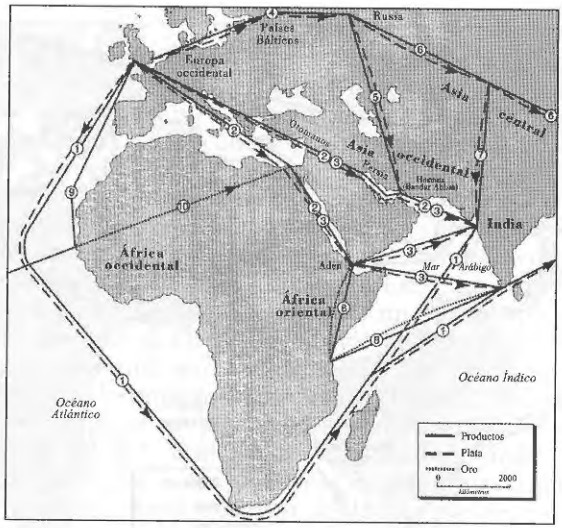
10. Colonias inglesas del sur-Europa + Manufacturas ↔ ron, tabaco

11. Colonias inglesas del sur-África occidental + Ventas vía colonias norteñas ↔ esclavos

12. América del sur-África occidental + Esclavos ↔ oro, plata

13. México y Perú-Manila (Galeón de China) + Plata ↔ porcelana china, armas japonesas

Esquema 6.2. LA REGIÓN DE ÁFRICA Y DEL OESTE ASIÁTICO. LAS MAYORES RUTAS COMERCIALES: 1400-1800 (A. G. Frank)



1. Europa-Asia, ruta alrededor de África

+ Seda, textiles de algodón, especias, pimienta ↔ plata

2. Europa-Asia occ. vía Mediterráneo

+ Seda, textiles de algodón, café, especias ↔ plata, oro, productos metálicos

3. Asia occidental-India vía golfo Pérsico y mar Arábigo

+ Seda, textiles de seda, especias, pimienta, arroz, vino, índigo, papel, acero, vidrios, maderas preciosas, navíos. ↔ minerales, metales, caballos, bienes de lujo, plata

4. Europa-Países Bálticos-Rusia

+ granos, acero, lino ↔ textiles de lana, plata

5. Rusia (del norte)-Asia occidenral

+ Textiles, alfombras ↔ pieles, cueros, plata

6. Rusia-Asia central-China

+ Seda, té, papel, piedras preciosas, medicinas, jade, armas, tabaco, azúcar, granos, alimentos ↔ drogas, pieles, plata, caballos, jade

7. Asia central (sur)-India (norte)

+ Textiles de seda, azúcar, algodón, índigo, tabaco ↔ caballos, camellos, ovejas

8. África oriental-Arabia e India

+ Arroz, textiles, porcelana ↔ esclavos, maderas preciosas, oro

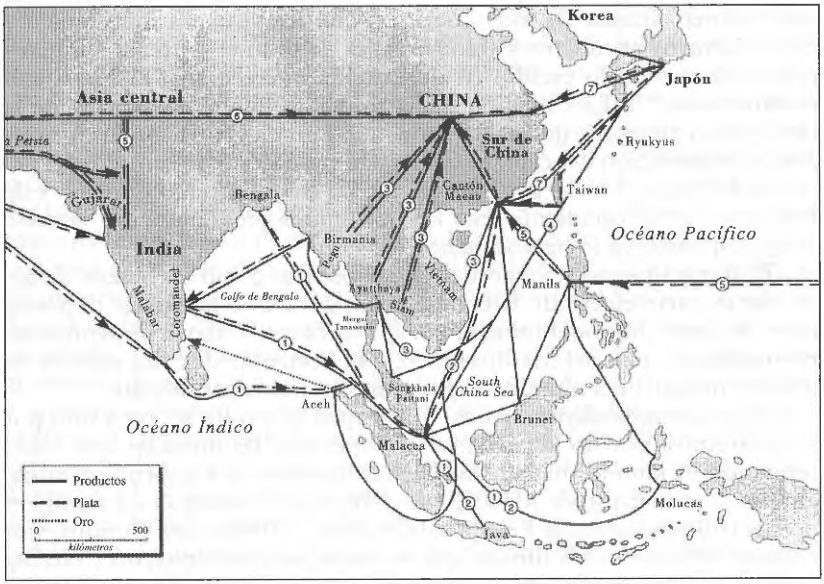
9. África oriental (norte)-Europa (sur)

+ Oro ↔ armas, cueros

10. África occidental-Asia occidental

+ Oro

Esquema 6.3. LA REGIÓN ASIÁTICA.
LAS MAYORES RUTAS COMERCIALES: 1400-1800 (A. G. Frank)



1. India-Sudeste de Asia

+ Pimienta, especias, arroz, azúcar, elefantes, cobre, otros metales, rubíes, oro	↔ textiles de algodón, diamantes, esclavos

2. Archipélago del sudeste asiático-China

+ Pimienta, especias, arroz, azúcar, metales pesados, maderas aromáticas, perlas, piedras preciosas, jade, ámbar, plata	↔ seda, textiles, porcelana, armas, pólvora, acero, plata trabajada, níquel, bronce

3. Sudeste asiático continental-China

+ Arroz, azúcar, algodón, ámbar, jade, maderas, tabaco, navíos, plata.	↔ porcelana, textiles, seda, armas, pólvora, acero, té, zinc, sal, papel, etc.

4. Sudeste asiático-Japón (vía Taiwán)

+ Especias, pimienta, azúcar, medicinas	↔ cobre, espadas aceradas, servicios, plata

5. China-Galeón de Manila-Acapulco

+ Especias, pimienta, azúcar, medicinas	↔ textiles de seda, porcelana, plata trabajada

6. Asia central-China

+ Textiles de seda, té, porcelana, armas, papel moneda	↔ caballos, camellos, ovejas, jade, medicinas, plata

7. Japón-China

+ Plata, cobre, espadas, acero	↔ textiles de seda, porcelana, té, azúcar, manufacturas

el Mediterráneo oriental hasta Sicilia y el sur de España), se había encerrado nuevamente de una manera muy semejante a la de la primera época medieval, al continuar siendo una civilización no sólo periférica sino además aislada de toda conexión con los sistemas indostánico y chino (centros productivos y comerciales de todo el «sistema antiguo», que he denominado estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo[240]). La conexión había sido rota por la decadencia de la civilización mongola, que había conseguido unir a China con Bizancio, y por la desaparición del califato de Bagdad (que sirvió de centro en el período del 762 al 1258). Las islas del Japón, en el Extremo Oriente, y de Inglaterra, en el occidente, eran los dos límites geográficos del «mundo antiguo», como ya lo hemos dicho.

El Renacimiento italiano del *Quattrocento*, como ya hemos dicho, en buena parte efecto de la contribución del exilio griego de la población de Constantinopla tomada por los turcos, es todavía un fenómeno pre-moderno, sólo del Mediterráneo, y su horizonte de comprensión no pudo ir más allá del mundo intercontinental latino-musulmán.

El «enclaustramiento» feudal[241] europeo no podía ser roto sino por sus extremos, por donde podían ser superadas las murallas que había levantado el mundo musulmán. Dichas murallas se rompen, en Rusia, gracias al principado de Moscú, que derrota a los mongoles, extendiendo sus conquistas por la helada tundra, por el «Techo del Mundo», por el norte del mundo musulmán (que se desplegaba por desiertos y estepas cálidas), y llega por el este al Pacífico en el siglo XVII. El otro camino natural del «des-enclaustramiento» del sitio musulmán (que culmina el proceso de la «Reconquista» ibérica) comienza por la exploración del Atlántico sur-oriental por parte de Portugal, y en especial desde la toma de Ceuta en 1415. El paso decisivo se produce en enero de 1492 cuando Isabel de Castilla toma la espléndida ciudad de Granada, heredera del califato de Córdoba, y diez meses después el genovés Cristóbal Colón (Colombo) llega a unas islas en la costa occidental del Atlántico.

Si solamente se hubiera cumplido el «proyecto portugués» de llegar a Asia por el Atlántico sur-oriental[242] —en un momento histórico en el que Francia, Alemania o Inglaterra dormían todavía la siesta medieval, encerradas en un continente que sólo se abría al exterior por el sur, por Roma, es decir, por Venecia o Génova (gracias al comercio)— la Europa latino-germana se habría re-conectado periféricamente con todo «el sistema antiguo»[243], pero no hubiera surgido eso que denominaremos culturalmente la *Modernidad*, y con ella la filosofía moderna europea —cuyo origen se sitúa tradicionalmente en Descartes (estudiante de los jesuitas españoles en La Flèche, al sur de Francia), con la publicación de su *Le Discours de la Méthode* en 1637 en Amsterdam (provincia española independizada en 1610)—. De haberse llegado a Indostán y a China, el centro cultural, demográfico y productivo del sistema de la época, siguiendo las rutas navieras europeas hacia el sur y hacia el este, la visión cósmico-astronómica no hubiera cambiado mucho. Europa no hubiera hecho otra cosa que volverse a reconectar con «lo mismo».

[96] La revolución completa en la «comprensión del mundo» —desde un punto de vista ontológico, es decir, cultural, teórico, científico, religioso, social, técnico, político y económico— se producirá (fenómeno desapercibido masivamente por los historiadores ilustrados y post-hegelianos de la filosofía académica) por el «descubrimiento» de la «cuarta parte» del mundo, con lo que todas las concepciones confuciana, vedanta, budista, musulmana o cristiana (por atenernos a los niveles cultural-religiosos universales) son puestas en crisis. Crisis lejana para los lejanos y crisis interna para los cercanos. China, por ejemplo, no recibirá nunca de manera directa los efectos (quizá sólo hasta la guerra del opio, la República liberal del 1912 o la revolución maoísta) de esos cambios «externos» a partir del «descubrimiento de la cuarta parte» de la Tierra por parte de una Europa «colonialista». La Europa latina, la del suroeste, en conexión con el Mediterráneo, pero también abierta al Atlántico, fue el «puente» que recibirá el impacto de manera mucho más inmediata, y no con posterioridad, como en el caso de las culturas anglosajona, germánica o eslava (siguiendo el orden diacrónico indicado: lo que era al comienzo una revolución de la cotidianidad, de la ciencia y la filosofía en Portugal o España, lo era menos en la Italia renacentista o Francia, en la Germania continental, en Inglaterra o en los países escandinavos). El «despertar» *moderno* de Europa se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado (y en contacto con el mundo musulmán) hacia el norte (más aislado y provinciano). Es ésta una opinión que contradice todo lo que la historia tradicional de la filosofía nos enseña (y es la tesis de fondo de esta introducción histórica de la política). En efecto, paradójicamente, el inicio de la historia de la filosofía de América ibérica (o latina) no es sólo el primer capítulo de la historia de la filosofía en la nombrada región geográfica, sino que es, junto con la filosofía española y portuguesa (desde la Universidad de Salamanca, hegemónica en el concilio de Trento, hasta Coimbra), *el comienzo mismo de toda la filosofía moderna en cuanto tal*. Cuando en el siglo XVII, al final de un largo despliegue, llegue la Modernidad hasta el norte y el oeste de Europa, cuando se haga presente en la confederación de la Hansa sobre el Báltico o en la Koenigsberg de Kant, habrá terminado el lento camino de su «temprana» constitución, y eclosionará la «Modernidad *madura*».

Detengámonos por tanto en algunos eventos y textos filosóficos que no han sido considerados «centrales» en la originaria constitución de la filosofía política moderna europea, ya que, en el mejor de los casos, sólo se los ha interpretado como dignos de ser tratados en el «área de los estudios» de historia o filosofía latinoamericana o «latina» (nunca en un Departamento de Filosofía o de Historia de la Filosofía). Abogamos, consiguientemente, por una nueva «localización» epistemológica de nuestro tema en las *areas of studies*. Se trata de un problema epistemológico central, que determina muchos otros temas filosóficos, y que llamamos el *decolonizing turn* (el «giro descolonizador», con respecto a los «giros» lingüístico y pragmático).

Debe entenderse desde ahora, como es evidente pero siempre negado, que los proyectos geopolíticos «portugués» y «español» son proyectos «europeos». Sería ingenuo, aunque sea lo habitual y lo frecuente, considerar que África comienza en los Pirineos o que Europa termina en esas montañas[244]. Esta opinión, aparte de ser un agravio al norte de África, pone de manifiesto el desconocimiento, hoy ya imperdonable, del alto grado cultural alcanzado por la civilización musulmana, que durante siglos anticipó y alimentó la cultura, la literatura, las ciencias (astronomía, mecánica, matemática, etc.) y la filosofía europea latino-germánica, al menos desde el siglo XI. Si España era parte de África en el siglo XV, significa en historia no-eurocéntrica que era filosófica y científicamente más *desarrollada* que el norte de los Pirineos (inversión de la percepción historiográfica posterior a partir de la Ilustración desde el siglo XVII y especialmente desde el XVIII), aunque equivalente a la Italia renacentista (con conexiones bizantinas) y de la que debe ser considerada su primera herencia.

[97] El «proyecto portugués»[245], en alianza con Génova, es un proyecto mercantil que parte de los supuestos de la comprensión del mundo que se ha ido gestando durante cuatro mil quinientos años —desde las Biblos, Tiro, Cartago o Cádiz fenicias hasta el mundo griego, romano y bizantino—. Génova llegaba por mar a la India o a China por el mar Rojo o el golfo Pérsico otomanos. Portugal intentará navegar por el Atlántico suroriental, costeando África, para alcanzar el mar Arábigo (el océano Índico). Esto no supone un cambio en la comprensión del mundo ya que, en definitiva, no es más que el dominio militar naviero de las rutas comerciales, aunque sin poder incluir productos europeos determinantes en el intercambio mercantil intercontinental. Europa no podía vender a la India o a China ningún producto relevante. De hecho, cuando los portugueses dominen militarmente estas rutas, sólo «asegurarán» el tránsito, pero como un gendarme que, en el mejor de los casos, cobra tributos de peaje.

Puede así comprenderse por qué Portugal no producirá una ruptura con el sistema antiguo que pudiera llamarse el inicio de la filosofía moderna o el fenómeno de la Modernidad.

La hipótesis que deseamos desarrollar es la siguiente: entre el «antiguo mundo»[246], en el que Europa era una región aislada, secundaria y periférica, y el dominio sobre el «nuevo mundo»[247] (durante el siglo XVI puramente hispano-americano, anterior a toda la América anglosajona), que es ya el origen de la Modernidad europea[248], se producen dos hechos que pasan desapercibidos a los historiadores de la filosofía (y de otras especialidades epistémico-sociales). La Modernidad no transita del Renacimiento italiano (preparatorio de la Modernidad, en mi interpretación) a la «revolución científico-técnica» y «filosófica» del siglo XVII (con Galileo, Descartes, Bacon o Newton) de manera directa y sin mediaciones[249]. Fueron necesarios unos 150 años para que: *a*) el «antiguo paradigma» —para hablar como Thomas Kuhn— del «antiguo mundo» entrara en crisis, y así *b*) se dieran las condiciones de posibilidad históricas para

que *c*) se formulara explícitamente un «nuevo paradigma». De 1492 a 1630, con metodología científica y filosófica que se inspira en la epistemología del mundo islámico, latino-medieval y renacentista (el «método antiguo»), pero desde una problemática ya moderna (por su contenido), se fueron criticando los supuestos del «antiguo paradigma» (científico-filosófico), se crearon las condiciones y se comenzó a formular el «nuevo paradigma», pero no de manera explícita y suficiente. El siglo XVI ya no es un momento de la «Edad Media» sino el primer siglo de la Modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su «apertura» a un «nuevo mundo» que la «re-conecta» (por el Atlántico al Pacífico) con parte del «antiguo mundo», el asiático, constituyendo el *primer* «sistema mundo». Este siglo XVI es la «llave» y el «puente», *ya moderno*, entre el «mundo antiguo» y la formulación acabada del paradigma del «mundo moderno». Copérnico avanza el heliocentrismo como «hipótesis» en 1514 —fecha en la que Bartolomé de Las Casas en la isla de Cuba capta el problema central político de *toda la Modernidad hasta el presente*—, pero fue Kepler quien formula las leyes del sistema planetario en 1609. Maquiavelo comienza los *Discorsi* indicando que la novedad política expuesta en su obra es como «che si fosse cercare acque e terre incognite»[250], pero todavía no expresa el concepto del Estado absolutista modetno como lo hará Hobbes. Son todavía necesarios Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez. La explosión del imaginario que el «descubrimiento» de América produjo en Europa es ciertamente el «comienzo» de la *nueva* Edad. Sin embargo, se necesitó *todo* el siglo XVI para que fuera posible la formulación del nuevo modelo (científico y filosófico, político) de la nueva Edad, que había sido «detonado» desde el «descubrimiento» de América. Es posible imaginar lo que debió significar en la experiencia cotidiana (y científico-filosófica) la efectiva circunvalación empírica del planeta Tierra entre 1520 y 1521[251] por Magallanes y Elcano, navegantes comprometidos con el «descubrimiento» del nuevo mundo a las órdenes de España, que tuvieron como condiciones de posibilidad el uso de nuevas tecnologías; la principal, la de poder navegar con velas y brújula, día y noche, contra viento y marea, trazando mapas precisos de la alta mar oceánica —sin necesidad de costear los bordes continentales, como debieron hacer los chinos un siglo antes.

Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto «el Otro» (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado.

2. *La epifanía del «nuevo» Otro*

[98] El «yo conquisto» al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del «yo pienso» *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe[252], el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la

Modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea. La «apertura» de Europa a todo el Planeta «como un globo verdadero» —en expresión de Carl Schmitt— se produjo por el despliegue de un «mundo colonial» (durante más de un siglo, y en el siglo decisivo, sólo latinoamericano). Por diversas razones, de tipo biológico (enfermedades), estratégico (tipos de armas, uso de naves, movimiento sobre el terreno de los cuerpos militares, comprensión de la «guerra» en cuanto tal, conocimiento del territorio, etc.) y cultural (comprensión libre de la estrategia militar ante comprensión exclusivamente simbólica de la acción guerrero-ritual) el europeo venció fácilmente desde un punto de vista militar a los amerindios. Este triunfo le dio al conquistador moderno una dominación económica y política absoluta, que fue usada de manera despiadada, sin ningún tipo de humanidad, para organizar las estructuras de la dominación —hasta el presente, durante cinco siglos— del mundo colonial y post-colonial. Le permitió igualmente tener una pretensión de *superioridad* que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado.

La «aparición» del Otro, como un fantasma, del indígena semidesnudo que Colón vio sobre las playas de las primeras islas tropicales del Atlántico occidental «descubiertas» en octubre de 1492[253] fue rápidamente «encubierta» bajo la máscara de los «Otros» que los europeos portaban en su imaginario. En realidad no «vieron» al indio: imaginaron los Otros que portaban en sus recuerdos de europeos. El Otro era interpretado desde el «mundo» europeo; era una «invención de Europa»[254]. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el «infiel» que durante mil años había luchado contra el cristiano en el Mediterráneo[255]. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado. En efecto, en algunas regiones los indígenas vieron reducida su población en un siglo hasta un 10% de su número original. La violencia fue brutal; la civilización amerindia tuvo conciencia de haber caído en una hecatombe final —era el «final de los tiempos» del Quinto Sol; era el *tlatzompan* azteca, el *pachacuti* de los incas—, el paso a otra época:

> El 11 Ahuau Katún, primero de la cuenta, es el katún inicial [...] Fue el asiento del katún en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color blanco. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron, cuando llegaron a esta tierra los barbudos [...] ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los [...] que estallan fuego al extremo de sus brazos![256].

La guerra de la «conquista», que llegará ininterrumpidamente hasta el sur de Chile, tendrá por frontera austral el río Maule al final de la década de 1530. Se cumplió una epopeya militar que había comenzado en el año 718 con la «reconquista», en Covadonga, al norte de la península Ibérica. Durante ochocientos años los hispanos cristianos habían luchado contra los «infieles» musulmanes y durante unos decenios con-

tra los «infieles» amerindios. Al finalizar esta gesta se había producido en América un genocidio como fruto de una verdadera «guerra santa». Se trataba del inicio de la Modernidad. La expansión mesiánica de la cultura occidental había producido de manera inesperada, no planeada, un «mundo colonial» desbastado[257], pero sumamente útil y explotable. La Modernidad comenzará esta ocupación de un «vacío» originario subsumiendo dominadoramente al indio americano. La alteridad negada del indio, su exterioridad distinta, su riqueza cultural y antropológica serán negadas desde la violencia, al colocarlas como una mediación del proyecto de «estar-en-la-riqueza» de la Modernidad. El indio será interpretado como «mano de obra» para las minas, las haciendas, las explotaciones tropicales..., difícil y excepcionalmente será reconocido en su exterioridad milenaria, en su alteridad culturalmente distinta.

3. *El «padre» de la filosofía política moderna: Ginés de Sepúlveda*

[99] Ginés de Sepúlveda (m. 1573) es uno de los primeros que intenta justificar filosóficamente la expansión europea, y lo hace con una argumentación que modificando su estrategia se impondrá con el tiempo. La tarea parecería imposible, ya que se trataba de usar la razón para mostrar la racionalidad de una empresa a todas vistas irracional (desde el siglo XV hasta el XXI): ¿cómo mostrar la justicia de una guerra ofensiva y destructiva de pueblos y culturas que poseían sus propias tierras y las ocupaban desde siempre y que nunca habían atacado a los europeos, de manera que era imposible definirlos como «enemigos» (en el sentido de C. Schmitt), es decir, que eran inocentes y que moraban pacíficamente en sus propios territorios? Será necesario producir una *inversión* total en la teoría del derecho y de la guerra, ya que se trataba de un hecho sin precedentes en la historia de la filosofía. Esa argumentación por inversión, por desgracia, se usa todavía en nuestros días[258].

La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, *es el comienzo explícito de la filosofía moderna*, en su nivel de filosofía política global, planetaria —no todavía por su método, pero ciertamente por su temática geopolítica y prematuramente moderna—. Europa debía darse «razones» para poder ocupar externa y moralmente con buena conciencia «espacios» considerados «vacíos» fuera de su propio «espacio» histórico. Y nadie en el siglo XVI se atrevió a exponer tan claramente el argumento que se irá transformando, refinando, «mejorando» a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental.

Siendo el primer filósofo político moderno con un sentido «atlántico» de la problemática (ya no meramente «mediterráneo»), un consagrado humanista alumno predilecto del renacentista y aristotélico Pomponazzi, aplicará innovadoramente los argumentos tradicionales a la «nueva situación» creada por el despliegue del primer sistema-mundo. Los «indios» recientemente descubiertos[259] no eran identificados con los «bárbaros» fronterizos de los griegos ni con los «infieles» musulmanes de la Cristian-

dad latino-germánica; eran los habitantes «lejanos» de la «cuarta parte» del mundo. Para los griegos, chinos o cristianos anteriores a 1492, los «bárbaros» eran aquellos habitantes externos a la propia civilización, pero limítrofes y de los que se había tenido noticia «desde siempre». Además, eran bárbaros «regionales» (de Grecia, China o la Cristiandad). Ahora, en cambio, eran bárbaros *globales*, no-limítrofes, periféricos y no-civilizados con respecto al «centro» del nuevo sistema-mundo y considerados como «inferiores» (no tan desarrollados, según los criterios europeos) a la civilización occidental.

Con un sentido irónico, y profundamente crítico, Montaigne escribió que a los caníbales «podemos llamarlos bárbaros con respecto a *nuestras reglas de la razón*»[260]. «Nuestras reglas de la razón» serán siempre el fundamento de la justificación, y por ello el silogismo será tautológico o autorreferente. El argumento desde Ginés a Locke o Hegel se expresa así: *a*) nosotros tenemos «reglas de la razón» que son las reglas «humanas» en general (simplemente por ser las «nuestras»); *b*) el Otro es bárbaro porque no cumple estas «reglas de la razón»[261]; sus «reglas» no son «reglas» racionales; por no tener «reglas» racionales, civilizadas, es un bárbaro; *c*) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización, *d*) y, como a todo peligro, debe eliminárselo como a un «perro rabioso» (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o «sanarlo» de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alterativa*. Lo que se niega no es «otra razón» sino «la razón del Otro»[262]. De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una «guerra justa». Es la universalización moderna, y después secularizada, del *Dar-al-Harb* («Casa de la Guerra»), contra la cual el islamista tiene la obligación de hacer la «guerra santa»[263].

Ginés de Sepúlveda encuadra la guerra, y la guerra justa, dentro del derecho natural y de gentes. Prueba que la guerra es necesaria aun para un cristiano. En la guerra hay que cumplir, para que sea justa, ciertas condiciones necesarias[264], dentro de la tradición filosófica europea. Por ello en el comienzo del *Democrates Alter* repite los argumentos tradicionales. Pero ante la novedad del «descubrimiento de América» debe meditar sobre el caso de «aquellas gentes bárbaras que habitan las tierras occidentales y australes, y a quienes la lengua española comúnmente llama indios»[265], ya que no se aplican dichos argumentos debido a que nunca se había producido una situación semejante. Por ello Ginés echa mano de un argumento que cobra absoluta novedad:

> Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana[266] y al culto de la virtud[267].

[100] Pero esto no es todo. Todavía nos encontramos en el nivel de la hermenéutica teórica o de principios. Ahora se pasa de la antropología a la práctica, a la teoría de la guerra:

Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades[268].

El argumento es tautológico e invierte el sentido de la cuestión. Es *tautológico* porque la definición europea de probidad, inteligencia, virtud o humanidad necesariamente difiere de la de otras culturas. Declarar no-humanos los contenidos de humanidad de otra cultura (identificando los propios contenidos culturales con la universalidad de la humanidad como tal) significa poder declarar inhumanas todas las otras culturas por ser otras, y por ello siempre se podría legitimar la justicia de una guerra contra los miembros de todas las culturas excepto de la propia. Además, se trata de una *inversión*, porque lo que se intenta es justificar el derecho del atacante (del conquistador, del colono, del europeo) bajo el rubro de una guerra justa, pero nunca se sitúa la problemática desde el punto de vista del derecho del Otro (el indio) a la justa defensa ante el atacante. El ataque no está fundado en ninguna causa real justificada por parte del atacado. Porque es evidente que la guerra defensiva del indio es la única que puede ser definida como guerra justa; pero se la excluye de la argumentación. Por ello se concluye lo inverso que debiera justificarse: que el atacante es el justo y el atacado es la causa del ataque. El atacado es, por otra parte, el culpable[269]. Ginés indica que de tratarse de pueblos como los europeos (o circunvecinos en Euroasia o norte de África) no habría causa de guerra justa:

Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos ni para atacarlos con las armas: de tal modo, que si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana[270] que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero[271] [...] sería ilícita la guerra[272].

Para Ginés, como posteriormente para Locke, la propiedad privada y la herencia eran instituciones propias de toda civilización propiamente humana:

Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones (*instituta*) una prueba de la barbarie ruda (*ruditatem barbariem*) e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república (*institutam republicam*), pero nadie posee cosa alguna como propia (*cuique suum*), ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad (*suae libertati*) [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros[273].

La conclusión es clara:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente y más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres

humanos, en *hombres civilizados (civiles)*? [...] La virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata[274].

Encontramos ya, explícitamente, el argumento que prueba la justicia de la expansión de la Modernidad europea, del proceso de «occidentalización» (que hoy se globaliza en su etapa final, postmoderna), aunque difícilmente después expresado con tan claro cinismo. La argumentación posterior tendrá sin embargo los mismos contenidos, las mismas premisas, y llegará a iguales conclusiones.

Una vez probada la inhumanidad del indio, y por ello la justificada guerra invasora de los europeos, el territorio quedaba «vacío» de toda cultura civilizada para su posible ocupación «modernizadora». Es relevante advertir que un Carl Schmitt indica todo esto de manera explícita —aunque ha pasado desapercibida a los especialistas:

Tan pronto como se había perfilado la forma de la tierra como un *globo verdadero*, es decir, no sólo vislumbrado a modo de mito, sino comprobable como hecho científico y medible prácticamente como espacio, surgió inmediatamente un problema totalmente nuevo[275] y hasta entonces inimaginable: el de una ordenación del espacio de todo el globo terrestre de acuerdo con el Derecho de Gentes [...] Con ello comienza al propio tiempo la época del *moderno* Derecho europeo de Gentes[276].

Y de una manera ingenua, no advirtiendo el sentido colonialista y eurocéntrico de su expresión, Schmitt agrega:

Inmediatamente después del descubrimiento del Nuevo Mundo se inicia asimismo la lucha en torno a la toma de la tierra y la toma del mar en este mundo *nuevo* [...] Corresponde a la *primera fase* de la *nueva* conciencia planetaria del espacio, y son concebidas, como es natural[277], en el sentido de que dividen más o menos geométricamente —*more geometrico*— un espacio de superficie[278].

Cuando el conquistador español trazaba el plano de una nueva ciudad en América Latina en el siglo XVI, lo dibujaba por cuadrículas a partir de una plaza, también cuadrada, en el centro. El sentido matemático y geométrico era constituyente; era moderno. La *terra mater* de las culturas amerindias y del «mundo antiguo» europeo había muerto y en su lugar reinaba la espacialidad «vacía» y abstracta, que el extranjero dominador (el europeo moderno) había de ocupar[279]:

Pero lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea[280].

Lo que al lector desprevenido le llama la atención es el «eurocentrismo» ingenuo de estos intelectuales. ¿No se le ocurre a Schmitt la posibilidad de un lector indígena de tamaña expresión de cinismo colonialista? En efecto, para los europeos todo significó «un rudo apoderamiento del suelo durante la gigantesca *toma*[281] de la Tierra»[282]; para los miembros

de las culturas conquistadas (la «otra cara[283] de la Modernidad») fue un tiempo de luchas, de humillación, de exilio y de muerte[284]. La justificación ético-política de la «guerra justa» y la ocupación de la Tierra «vacía» de las poblaciones «bárbaras», coloniales, «fuera» de Europa, se había consumado.

4. *El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de Las Casas*

[101] Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el «máximo de conciencia crítica mundial posible», no sólo desde Europa —como yo mismo pensaba hasta escribir estas páginas—, sino desde las Indias mismas, desde los amerindios. Desarrolla tan coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*[285], de todo participante serio y honesto (europeo o amerindio, y aun africano o árabe, como veremos) —contra el relativismo o el escepticismo a la manera de Richard Rorty— en el diálogo intercultural, que puede articular de manera insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez*[286] que obliga ética y políticamente a tomar «en serio» los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI[287].

En la biografía de Las Casas (1484-1566) podemos detectar los momentos de su posición filosófica ético-política con respecto a la crítica de la expansión primera de la Modernidad. En su inicio es simplemente un andaluz más que parte a las Indias (1502) como soldado. Después ejerce el sacerdocio católico. En 1514 cambia su orientación existencial y comienza la lucha contra la injusticia que sufren los indios. En ese momento comienza el pensamiento crítico explícito en el continente americano (y en la Modernidad). En 1547 descubre que la misma injusticia la sufren los esclavos africanos. Tuvo así una maduración teórica que deseamos mostrar.

Ante la realidad de una violencia que se extenderá posteriormente a África y a Asia, ante el no-oído para el grito del Otro, se levantó este primer anti-discurso filosófico de la Modernidad. Europa no tenía del todo la conciencia tranquila. Al menos al comienzo la crítica era todavía posible. Por ello deseamos dar al pensar filosófico político de Bartolomé de Las Casas una importancia epistemológica todavía no reconocida por la historia de la filosofía moderna. Se trataría del primer discurso crítico de toda la Modernidad; discurso crítico «localizado», territorializado en América misma, desde un «fuera» de Europa en su inicio (en su «exterioridad») y hasta su muerte, cincuenta y dos años después. Las Casas fue un docto observador crítico. Consideremos en primer lugar un texto entre tantos, que se sitúa, exactamente, como «puente» entre dos épocas: entre la concepción del «mundo antiguo» (que se despliega frente al mundo otomano-musulmán) y el «nuevo mundo» como «siste-

ma mundo» (que se despliega ante culturas extra-mediterráneas, las del Atlántico occidental y posteriormente descubiertas también por Europa en el Pacífico).

En 1552 Bartolomé escribe el *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos*[288], y argumenta acerca de la injusticia de hacer esclavos a los indios, que sólo se justificaría si hubiera habido causa para una guerra justa, cuestión en la que Juan Ginés de Sepúlveda estaría de algún modo de acuerdo:

> Que no haya habido causa justa parece [...] porque ni por injurias que los indios hubieran hecho, ni porque les persiguiesen, impugnasen, ni inquietasen (porque nunca los vieron ni conocieron), *según hacen los turcos y los moros de África*[289]; ni porque tuviesen nuestras tierras, que en otro tiempo hubiesen sido de cristianos (porque nunca lo fueron, o a lo menos no hay noticia de ello, *como África lo fue en tiempo de San Agustín, y el reino de Granada, y lo es el Imperio de Constantinopla y el reino de Jerusalén*[290]); tampoco porque sean hostes propios o enemigos capitales[291] [...] Pues por la sola ampliación y predicación de la fe entre gentes e tierra de gentiles [...] nunca hubo ley divina ni humana que guerra consintiese ni permitiese, antes la condenan todas [a no ser que] se deba de introducir como la suya introdujo Mahoma[292].

Como puede verse, estamos en el «comienzo del comienzo» de la Modernidad. Las referencias son «extra» europeo-latinas. Nada hay que justifique la guerra, la «conquista» de las Indias occidentales, que serán las primeras «colonias» europeas, sobre las que se cifrará la acumulación paulatina del capital, de estructuras de una hegemonía todavía regional (que se ejerce sobre el océano Atlántico, y no sobre la India o China) que de mantendrán durante casi tres siglos, hasta la Revolución industrial, para «superar» después por esta revolución económica y técnicamente a Indostán y a China. Se trata de una crítica que argumentada con una novedosa estrategia en filosofía política consiste en la *primera* crítica en el momento mismo de gestarse el «sistema mundo» (origen del proceso hoy denominado «globalización»), crítica de la violencia como movimiento originario en la implantación del nuevo sistema.

[102] Bartolomé de Las Casas asume decididamente en su argumentación la perspectiva del indígena dominado como punto de partida de su discurso crítico, organizado lógica y filosóficamente desde el horizonte de la Escolástica *moderna* de la Escuela de Salamanca —el centro universitario europeo más importante en el siglo XVI, en torno al convento dominico de San Esteban—. La ventaja sobre los filósofos de «Santiesteban» es que Bartolomé tuvo una larga experiencia militar y política en las Indias. Llegó, como hemos dicho, a la isla de Santo Domingo en el Caribe el 15 de abril de 1502 (tenía entonces 18 años). En 1514 —tres años antes del comienzo de la Reforma luterana, y en el momento en el que Maquiavelo está concibiendo *Il Principe*—, continuando la *primera protesta ética* contra la expansión de la Modernidad, contra la conquista, lanzada por Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en 1511 en Santo Domingo, Bartolomé cambia de proyecto existencial y

de «cura encomendero» se transformará hasta su muerte en «defensor de indios»[293]. De inmediato descubre en la negatividad material del Otro[294] —como diría Horkheimer— la miseria en la que la conquista había reducido al indio a la «negatividad originaria»[295]:

Luego que las conocieron [Bartolomé metafóricamente presenta a los indios como ovejas] como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos se arrojaron sobre ellas. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad[296].

Bartolomé es dramático en la descripción de la violencia desproporcionada con la que el europeo trata a estas primeras poblaciones coloniales. Dicha descripción negativa es comparada dialécticamente con la positividad cultural y ética primigenia del indígena, anterior a la llegada del europeo:

Todas estas universas e infinitas gentes a rodo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad[297].

Es falso por tanto el juicio despectivo de los que niegan la dignidad de la persona y de la cultura del indio:

[Han] publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y copilan en este libro[298] [tantos ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser genres muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...][299].

La estructura teórica de la denuncia lascasiana comienza con la «dialéctica del amo y del esclavo» (dos siglos y medio antes que Hegel) de manera explícita. O se asesina al Otro (*a*), o bajo el temor a la muerte (*b*) se le perdona la vida pero se le condena a la «servidumbre»:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos[300] en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. [*a*] La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras[301]. [*b*] La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad[302], o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones[303] (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres[304]), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre[305] en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas[306].

[103] Desde una perspectiva política, Bartolomé muestra una posición moderna y crítica sorprendente. Su estrategia argumentativa seguirá aproximadamente los siguientes pasos:

En primer lugar, todo ser humano, y el cristiano o europeo también, puede (y debe) tener una razonable, honesta y seria «pretensión universal de verdad». Es decir, afirmar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos. Lo que se afirma como verdadero (por ser humano, finito[307]) puede ser falsable, pero no es falso hasta que no se demuestre lo contrario.

En segundo lugar, al enfrentarse dos culturas, como en el caso de la invasión de América, debe admitirse que la otra cultura, como totalidad, tenga también dicha pretensión universal de verdad. Quitarle al otro este derecho es «mala fe». El participante de la cultura europea o cristiana de manera honesta puede en su fuero interno considerar la «pretensión de verdad» del participante de la otra cultura como una «ignorancia invencible», que no puede ser considerada por ello culpable.

Surge así, en tercer lugar, el «tiempo de la discusión», ya que sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad mediante argumentos racionales y coherencia de vida (articulando efectivamente la praxis con la teoría) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, proceso que se denomina consenso. La aceptación del disenso del Otro, en el ámbito de la no-validez mutua (simultánea al otorgarle el derecho de su pretensión de verdad), abre un espacio no sólo a la tolerancia (puramente negativa, como hemos dicho), sino también al respeto y la paciencia ante la posibilidad de la no-aceptación del indígena frente a las razones (si es con honesta pretensión de verdad) que profiere el europeo. La pretensión de validez (o de la «aceptabilidad del Otro» por parte del europeo) tiene como límite la libertad del Otro: la autonomía para no aceptar los argumentos y permanecer en el disenso. Del no-aceptar los argumentos por parte del europeo se sigue un proceso práctico que Bartolomé enuncia de una manera sorprendentemente actual.

En cuarto lugar, en este momento de la argumentación, el indígena no sólo tiene derecho a afirmar todavía sus creencias como verdaderas (ya que no han sido falseadas), sino que tiene además el deber de cumplirlas. Bartolomé llega al extremo de afirmar que los sacrificios humanos de ciertos indígenas a sus dioses no sólo no están contra la «ley natural», sino que es posible que se sitúen dentro de un argumento racional (al menos dentro de los recursos argumentativos de las culturas indígenas antes de la llegada de los europeos), por lo que no realizar dichos sacrificios para el que no se le ha demostrado su irracionalidad es un acto éticamente culpable. Más aún, si alguien se opusiera a ello por la fuerza, por las armas (como pretenden Ginés y el mismo Francisco Vitoria, como veremos), la guerra del indígena sería ahora una «guerra justa», por cuanto defendería su *deber* de cumplir tales sacrificios, que son obligatorios para él.

En quinto lugar, Bartolomé parte de la premisa de que el Otro, la

otra cultura, tiene libertad por derecho natural a aceptar o no los argumentos. Hacerle la guerra o violentar para que acepte (es una cuestión de consenso o un problema procedimental normativo[308]) el *contenido* de verdad del conquistador europeo (de su «pretensión universal de verdad») es irracional y éticamente injusto, porque nadie puede ni debe «aceptar» la verdad de otro sin razones (por la pura violencia, por temor o cobardía de oponérsele).

En sexto lugar, la única solución racional y ética para el que tiene una honesta y seria pretensión universal de verdad (cuyo criterio es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana[309]) es argumentar y dar un ejemplo ético coherente en su praxis, ya que si usa la violencia muestra que no tiene una «pretensión universal de validez», ya que válido es lo aceptado por el Otro libremente: si se niega la libertad del Otro se le impone una pretendida verdad *sin validez*; se muestra en los hechos la contradicción de tener, por una parte, la pretensión del asentimiento libre y racional del Otro y, por otra, de negarla: se duda de la pretensión de validez. Se manifiesta así el dogmatismo, el fanatismo, la confusión de intentar «hacer aceptar» la propia verdad sin convencer, lo que la convertiría en una verdad no-válida. Para Bartolomé, por el contrario, se «abre» así el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del Otro, donde una honesta y seria «pretensión de validez» de uno sería saber *esperar* la maduración histórica del Otro.

[104] Esta argumentación es válida también tomando como punto de partida al indígena (o al esclavo, moro o árabe, como veremos). Es el «máximo de conciencia crítica posible global» —no ya europea sino en cuanto tal—. Veamos los pasos de la argumentación con textos de Bartolomé. Tomemos el ejemplo extremo, el más problemático.

Contra Ginés y los que opinan que los sacrificios humanos se oponen a la ley natural, y por ello es justificado hacer una guerra justa para salvar a los inocentes sacrificados, Bartolomé escribe:

> [Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle, en sacrificio, las mejores cosas. [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera. [...] La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben*[310] inmolar incluso víctimas humanas al Dios verdadero o falso, *considerado como verdadero*[311], de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos[312].

El ofrecer sacrificios no es de ley natural, sino una decisión positiva que racionalmente pueden tomar los miembros de una cultura, pero no es contraria a la ley natural. Es decir, «el hecho de inmolar hombres, aunque sean inocentes, cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan contrario a la razón natural [...] Así este error puede tener su origen en la razón natural probable»[313]. Y por ello Bartolomé establece el derecho en el «largo plazo del disenso»:

Obrarían ligeramente y serían *dignos de reprensión y castigo* si en cosa tan ardua, tan importante y de tan difícil abandono [...] prestaran fe a aquellos soldados españoles, haciendo caso omiso de tantos y tan graves testimonios y de tan grande autoridad, hasta que con argumentos más convincentes se les demostrara que la religión cristiana es más digna de que en ella se crea, *lo que no puede hacerse en corto espacio de tiempo*[314].

Bartolomé, además, tiene conciencia de internarse por primera vez en tan osados juicios críticos, ya que escribe que al releer su *Apología* contra Sepúlveda, «tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí nunca hombre las osó tocar o escribir, y una de ellas fue no ser contra ley ni razón natural *excluida toda ley positiva humana o divina* ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero[315]) en sacrificio»[316]. En esto Bartolomé se opondrá aun a los mejores teóricos progresistas (como Vitoria, Soto o Melchor Cano). Y llega a reconocer el deber de los indígenas a efectuar una «justa guerra» en defensa de sus tradiciones contra los cristianos europeos:

Dado que ellos se complacen en mantener [...] que, al adorar a sus ídolos, adoran al verdadero Dios [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*[317], sobre todo con los ejemplos de una conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes[318].

¡Nunca se había llegado en la historia de Europa, ni posteriormente en los cinco siglos de la Modernidad, a formular con tanta claridad este criterio ético y político estratégico! Ante la «ignorancia excusable e invencible»[319] hay que concederles —usando las categorías de mi *Ética de la Liberación*— «pretensión universal de verdad» y desde una europea «pretensión crítica universal de validez» es necesario también respetar todo el «espacio de tiempo» requerido para que puedan ejercerse las condiciones de posibilidad de una honesta y seria aceptación de la argumentación del europeo. La única «guerra justa» posible es la de los indígenas en defensa de sus propias costumbres contra los europeos cristianos. La posición de Bartolomé de Las Casas es el «máximo de conciencia crítica posible» en cuanto tal, y tenía conciencia de su originalidad.

[105] En años posteriores Bartolomé reflexionó sobre la responsabilidad que debe asumirse ante la libertad del Otro, como origen de la legitimidad a partir del «consenso» —palabra latina y castellana usada siempre por Bartolomé ya en su época—, llegando a un nivel crítico apenas alcanzado posteriormente en la Modernidad. En efecto, cuando en el Perú los encomenderos proponen al rey comprar mediante pago las encomiendas de manera perpetua, Bartolomé argumenta contra dicha venta de los indios. Su pensamiento lo expresa en sus obras cumbres de

filosofía política *De regia potestate*, *De thesauris* y *Tratado de las doce dudas*, que constituyen el momento culminante argumentativo contra el derecho y la legitimidad de la venta por parte del rey y de la compra por los encomenderos de súbditos libres. Y lo hace desde una premisa mayor, fundamento de toda teoría racional de legitimidad: «Desde el principio del género humano, todos los humanos, todas las tierras y todas las cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres [...] o sea francas y no sujetas a servidumbre»[320]. Y por ello, como principio universal normativo de validez política o de legitimidad, escribe:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república (*republicam*), en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensum*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho. [...] Nadie puede legítimamente (*legitime*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*), serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre pueda tener[321].

En todo esto Bartolomé no innovaba sino que aplicaba la antigua tradición del derecho romano y medieval en la defensa del nuevo y moderno «actor político» que eran los indígenas americanos, ciudadanos (potenciales) de la periferia colonial de la naciente Modernidad. Dada la ilegitimidad no sólo de la pretendida venta de los indígenas en las encomiendas del Perú, sino de toda la conquista como tal, Bartolomé comienza una verdadera campaña política para la «restauración del Imperio de los incas a los incas», es decir, una acción estratégica para cumplir con un acto de restitución exigida por justicia histórica. Todo estaba fundado en que la legitimidad exige el «consenso del pueblo» gobernado que tiene plena potestad sobre sus bienes y sobre su reino. Es el «principio primero» desde el cual se resuelve el *Tratado de las doce dudas* (1564). Así lo expresa:

Todos los infieles, de cualquiera secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural y divino, y el que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos [El] regente o gobernador no puede ser otro sino *aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio*[322].

El que el romano Pontífice haya dado a los reyes hispánicos la responsabilidad y obligación de «la predicación del Evangelio» les otorga un «derecho sobre la cosa (*ius in re*)»[323], pero dicho derecho *in potentia* pasaría al acto sólo por mediación del consentimiento de los indígenas, por la aceptación libre de tal predicación. Sin ese consenso el derecho no pasa a su ejercicio *in actu*, como «derecho a la cosa (*ius ad rem*)»[324]. Y como no ha existido ese consenso por parte de los afectados, la conquis-

ta es ilegítima. Además, «los gastos y expensas que para la consecución de dicho fin fueron necesarios» —y contra lo que opinará después John Locke— corren por cuenta de los cristianos y no puede obligarse a los indígenas a pagarlos, «si ellos de su voluntad no los quisieren pagar»[325]. Por lo que concluye:

> Es obligado pues el Rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al Rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder[326].

Es obvio que los europeos nunca abandonarán colonia alguna. Pero —y he aquí una limitación última de la posición providencialista de Bartolomé— «sería ilícito a los españoles el abandonar tales regiones y pecarían mortalmente si lo hicieran. A ello, como se ha dicho, están obligados, por necesidad de salvación, a causa de la desaparición de la fe»[327]. Es decir, es ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar a los indios predicándoles el cristianismo. Luego la única solución es que los indios se gobiernen regionalmente a sí mismos bajo el imperio del rey de España, habiendo acogido la fe cristiana racional y libremente.

Bartolomé de Las Casas pasará a la historia de la Modernidad como un fracasado político, aunque también como el primer crítico y el más radical escéptico de las pretensiones civilizadoras de dicha Modernidad. Las Reducciones jesuíticas, como las del Paraguay, en las que la comunidad indígena se gobernaba a sí misma (mediando el «paternalismo» de los Padres), sin relación directa con los españoles pero bajo el imperio del rey, fue lo que históricamente se aproximó más al ideal lascasiano. Pero fracasó igualmente en el siglo XVIII por el impacto de la Ilustración burguesa de los Borbones.

5. *La filosofía universitaria «moderna» justifica el orden colonial: Francisco de Vitoria*

[106] Ninguna de las culturas «antiguas» (desde China al islam) pudo tener hegemonía sobre las culturas universales *transoceánicas*. China, Indostán o el mundo musulmán no tendrán ese tipo de subsistemas dependientes que la Modernidad europea llama «colonias». Es una exclusiva particularidad del sistema económico, político y cultural europeo, que le proporcionará muchos beneficios pero que instaurará una asimetría «centro-periferia» que se prolonga hasta la actualidad. Las culturas amerindias, sin caballo ni hierro, permitieron ese tan peculiar tipo de relación entre sistemas económico-culturales. Europa, aunque era una cultura secundaria y periférica en el continente euroasiático hasta el siglo XV, sin embargo «acumulará» territorios, poblaciones, riquezas, informaciones y experiencias geopolíticas a partir de sus «colonias» americanas (ya

que hasta el siglo XVIII Europa no tuvo fuera del continente americano sino algunos pocos puertos, islas, lugares que funcionaban como puntos de contacto para el comercio, siendo América Latina la región más rica y significativa de esas «colonias»).

La existencia de este mundo colonial producirá en España el desarrollo del debate ya comenzado en América Latina. En su aspecto más progresista tuvo dos vertientes: la de los dominicos, anterior y más teórica; y la de los jesuitas, posterior y más práctica.

Por la influencia de la corriente política lascasiana[328], que se inicia en Santo Domingo con Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos en 1511, la orden dominicana de España asumirá una visión crítica del proceso de la conquista colonial. De todos los filósofos (o que argumentaron filosóficamente) que entraron en la discusión sobre las Indias, el más famoso fue Francisco de Vitoria (1483-1546). Él fue el primero en Europa (1539) que dedicó parte de sus cursos universitarios al tema del indígena americano. Todos aquellos filósofos salmanticenses fueron «modernos» en el sentido actual de la palabra[329]. Todavía no se ha estudido lo «moderno» de la filosofía de la segunda Escolástica en la Europa del siglo XVI. Por ejemplo, Tomasso de Vio Cayetano (1469-1534)[330] fue moderno en su teoría de la analogía —ya que no repetía simplemente las tesis medievales y partía de una doctrina del signo sumamente desarrollada—. En política se oponía a la concepción teocrática de Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* (1302). Esta bula, por otra parte, no contenía ninguna novedad teórica, ya que simplemente expresaba la posición de Egidio Romano (m. 1316), agustino como Lutero y en la tradición de Bernardo de Claraval (1090-1153). Egidio escribió *De ecclesiastica potestate* siguiendo a Agustín de Hipona en aquello de que había que respetar el «orden» necesario de las cosas, ya que «si los reyes y príncipes estuviesen sometidos a la Iglesia sólo en las cuestiones espirituales, una espada no estaría subordinada a la otra [y] no habría un *orden* en los poderes»[331]. De ahí Egidio deduce que los papas tienen poder temporal sobre los reyes *creyentes*, cristianos —posición inversa a la de Hobbes, para quien la iglesia anglicana estará del todo sometida al rey de Inglaterra—. Tanto Marsilio de Padua (1275-1343)[332], veneciano, como Guillermo de Ockham (1290-1350)[333], que murieron en Múnich bajo la protección de Guillermo de Baviera, se opusieron a las pretensiones de dominio político del Papado y del Imperio. No era entonces extraordinario que en el París nominalista, en el que estudió el brillante joven Vitoria (donde fue alumno y profesor, de 1513 a 1522), opinara que los cristianos no tenían dominio sobre los amerindios (porque nunca habían sido súbditos de reyes cristianos[334] y ni siquiera creyentes), ni el emperador, ni ningún rey ni el papa. En general Vitoria es presentado como el fundador del derecho internacional[335] y un defensor del indígena al mismo nivel que Bartolomé de Las Casas[336]. Ambos juicios pueden sostenerse. Sin embargo, ahora desearía mostrarlo, más bien, como el «padre» de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea de Ultramar; es decir, en la justificación del mundo colonial del *World*

System, y por tanto deberé juzgarlo, desde esta nueva perspectiva, como el fundador del *ius gentium europeum* (tal como lo concibe C. Schmitt).

En efecto, Vitoria trata en sus *Relecciones* temas sumamente coherentes[337] y en torno a un núcleo central: la crítica a las pretensiones del Papado y el Imperio[338] desde un punto de vista hispánico —no se olvide que en Medina del Campo los *comuneros* fueron aplastados hacía muy poco—, desde la afirmación de la «vida humana»[339], y teniendo como tema «puente» el de los «sacrificios humanos», pasa a la justificación del «orden» colonial naciente[340].

Mostraré solamente el momento vertebral de la argumentación, sin detenerme en la razones que debiera expresar para mostrar la ilegitimidad de la conquista[341], que doy por sabidas. La posición crítica de Vitoria se deja ver en esta conclusión: «Los príncipes cristianos, aun con la autoridad del Papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de sus pecados contra naturaleza ni por causa de ello castigarlos»[342].

Pero de inmediato, junto a tantas razones para invalidar la conquista, Vitoria da otros argumentos con contenidos completamente «modernos», ciertamente mercantilistas y que, a mi entender, han sido enunciados ingenuamente (de lo contrario serían cínicos). En efecto, volviendo a un principio de más de cuatro mil años de existencia en los desiertos semitas del Medio Oriente, el argumento pende del «deber a la hospitalidad» que debe rendirse al extranjero, al extraño, al peregrino —como consta en el *Código de Hammurabi*, por ejemplo[343]—, pero subsumiéndolo dentro del horizonte de la Modernidad:

> Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes (*hospitibus*), no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación (*communicationem et participationem*) de esas cosas[344].

[107] En el mismo sentido se dice que en virtud de «la sociedad y la comunicación natural (*societatis et communicationis*)»:

> Los españoles [*a*] tienen derecho a recorrer (*ius peregrinandi*) aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos. [...] Es lícito a los españoles [*b*] comerciar con ellos (*negotiari apud illos*), pero sin prejuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata u otras cosas en que ellos abundan. [...] Incluso si [*c*] a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos[345].

Parecieran estos derechos simplemente universales, muy convenientes y justos, pero dada la situación de las Indias en el 1539 —realizadas ya la conquista del Caribe, México y Perú (con Pizarro y Almagro)— tales afirmaciones, como decíamos más arriba, o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie «pasaba» a las Indias para hacer un *tour* estético o turístico, para contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equi-

tativo de mercancías. La situación colonial la describía en su violencia injusta mucho más adecuadamente Las Casas. ¿Con Vitoria estamos ante el descubrimiento de «derechos internacionales», en el nivel «subjetivo privado» o «público» entre Estados? Pienso que, por el contrario, es el desarrollo del *ius gentium* de la Cristiandad medieval (de una cultura particular, secundaria y periférica del mundo musulmán) como fundación del *ius gentium europeum* —tal y como lo explica C. Schmitt en su obra *El Nomos de la tierra*—, primera estructura del derecho, no simplemente «internacional» simétrico, sino estrictamente como «derecho metropolitano», imperial, colonialista, eurocéntrico[346]. Los derechos de los que [*a*] peregrinan, de los que [*b*] comercian o de los que [*c*] pueden transformarse en ciudadanos con derechos plenos (según el *ius solis*), son sólo los derechos de los europeos, metropolitanos. Dichos derechos se enuncian en nombre del «derecho de todos los pueblos», pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía *de los indígenas en Europa*.

Por ello es un eufemismo hablar, por ejemplo, de «comercio» en el sistema de la encomienda, donde el indígena debía contribuir con trabajo *gratuito*, sin recibir nada a cambio; y el oro y la plata que se extraían simplemente pasaban a ser propiedad privada del súbdito metropolitano o de la corona, sin ningún tipo de intercambio o gratificación en favor del indígena. A los indígenas se les obligaba a dejar sus vidas en el fondo de las minas mediante el sistema minero de la «mita», que era considerado como pago de un tributo de dominación colonial, sin recibir salario alguno. Vitoria no reconoce el «derecho» que los pueblos indígenas tienen —y que Bartolomé de Las Casas les otorga— de rechazar tal peregrinaje, comercio y pretendidos derechos a la ciudadanía de los europeos, cuando sus acciones crueles e injustas demuestran que nada beneficioso traen para los pueblos invadidos, sino que, muy al contrario, producen muertes, ultrajes, violaciones, dominación de todo tipo. Vitoria niega a los indígenas el derecho a oponerse a la presencia violenta española.

Por desgracia, como posteriormente Locke, Vitoria reconocerá el derecho que tiene el español (pero no el indígena) de «resarcirse con los bienes del enemigo [del indio] de los gastos de guerra y de todos los daños causados por él injustamente»[347]. Es decir, una vez «obtenida la victoria, recobradas las cosas y asegurada la paz y tranquilidad [de la conquista], se puede vengar la injuria recibida [por los españoles] de los enemigos [de los indígenas culpables, y] escarmentarlos y castigarlos por las injurias inferidas»[348]. Y Vitoria concluye:

> Si los bárbaros quisieran negar a los españoles dichos derechos arriba declarados de *derecho de gentes (a iure gentium)*, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben (*debent*)[349] [...] dada razón de todo, [y] si los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten [...] y llevar adelante los demás derechos de la guerra[350].

Como puede verse, Vitoria legitima la conquista cuando toma el punto de partida o la perspectiva de «observación» de un europeo mercantilista «en» América.

6. *La institucionalización de la alienación del Otro. El testimonio de Felipe Guamán Poma de Ayala*

[108] Hubo tres momentos en los que las comunidades indígenas sufrieron de manera creciente el proceso de la dominación colonial moderna. En el primero, los indígenas sufrieron los horrores de la conquista, y las comunidades indígenas que lograron sobrevivir fueron encuadradas en el sistema de la *encomienda* y de la *mita* en las minas, instituciones que fueron objeto de la crítica frontal de Bartolomé de Las Casas. En el segundo, a partir de la denominada «Junta Magna» que Felipe II convoca para unificar la política colonial, que es encabezada por el virrey de Perú, Francisco de Toledo, las utopías mesiánicas franciscanas y de los luchadores en favor de las comunidades indígenas reciben el choque frontal de un nuevo proyecto colonizador. Se decide entonces una nueva estrategia directamente anti-lascasiana. El contra-argumento dentro de la racionalidad moderna se orquestó durante el gobierno del nombrado virrey, eurocéntrico decidido, quien encomendó (según parece) a su primo, García de Toledo, escribir el *Parecer de Yucay*[351], en el que se intenta demostrar que los Incas eran ilegítimos y tiránicos, por lo que los europeos estuvieron justificados a llevar a cabo la conquista y el «repartimiento» de indios para emanciparlos de tal opresión. La posición de Juan Ginés de Sepúlveda había sido modificada, pero, en los hechos, se impondrá como la argumentación hegemónica. De la reciprocidad económico-comunitaria se ha pasado al despotismo; ha habido una hecatombe demográfica (en ciertas regiones sólo subsiste la tercera parte de la población), los indígenas abandonan las comunidades y vagan por el virreinato (son los *yanas*, de donde procede el nombre de *yanaconas*), entre otros motivos para no pagar el tributo que se exige ahora en monedas de plata[352].

En el tercer momento, bajo el régimen de la hacienda, la nueva organización de la explotación minera, el pago de tributos en plata y las Reducciones (de muy diversos tipos) las comunidades indígenas quedan subsumidas de manera definitiva en la sociedad colonial. Deseamos situarnos en este tercer momento.

Nos detendremos en un relato dramático, una protesta crítica, un último intento de cambiar las cosas: la impresionante obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (a partir de experiencias recogidas probablemente entre 1583 y 1612, pero redactadas de manera definitiva en 1616[353]) es un «testimonio» de la *interpelación* del Otro, perspectiva única en su género, ya que permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría.

Guamán Poma, más aún que en el caso del inca Garcilaso de la Vega, por ser un indígena que domina la lengua quechua y las tradiciones de su pueblo dominado, muestra aspectos desconocidos de la vida cotidiana de la comunidad indígena anterior a la conquista y bajo la dominación colonial[354]. En efecto, Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración crítica que contiene una ética y una «localización» de su visión desde una posición central tanto en el tiempo como en el espacio sumamente creativa. En primer lugar expresa:

Conzedera[355] de los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynca y a la luna su madre y a las estrellas sus ermanos [...] Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este rreyno, lo qual no lo guardan agora los cristianos[356].

Se adopta, de entrada, la perspectiva cristiana, quizá como parte estratégica para la aceptación política de sus propuestas. Desde ella se critica la praxis de dominación de los mismos cristianos españoles. Es una argumentación cerrada que muestra la contradicción performativa de la Modernidad en su totalidad. Adviértase cómo Guamán distingue entre la creencia que pudiéramos llamar teórica (o cosmovisión) y la práctica o ética cristiana propiamente dicha. En tiempo de los Incas, éstos «idolatraron» en su cosmovisión (desde la dogmática cristiana), pero «guardaron los mandamientos» en su comportamiento ético, «lo qual no guarda agora los cristianos» europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aun antes de la conquista, mejores «cristianos», por sus prácticas, que los cristianos españoles de «agora». Toda la *Corónica* es un alegato contra los españoles conquistadores en nombre del mismo cristianismo que ellos predican[357]. Como los criollos, el indio Felipe Guamán, ya cristiano, opina que el cristianismo no lo han traído los españoles[358], opinión que deriva de una comprensión híbrida del tiempo y del espacio propia de su narrativa sincrética. Unifica en un «gran relato» (no es meramente fragmentario) la visión inca y cristiana desde la existencia oprimida de los indios, «los pobres de Jesucristo». Se manifiesta, por ello mismo, que tiene una visión propia (india, americana, desde los pobres y los oprimidos) del propio cristianismo:

Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y pobre, que sin la majestad y luz que trajera no hubiera quién se allegaría, pues que el sol que crió no se puede ver[359] [...] Y así ordenó traer la pobreza para que los pobres y pecadores se allegasen y le hablasen. Y así lo dejó mandado a los apóstoles y sanctos que fuesen pobre y humildes y caritativos [...] Digo cierto, contando de mi pobreza, metiéndome como pobre entre tantos animales que comen pobres, me comían también a mí como a ellos[360].

Todo el relato interpelativo está construido, normativamente, desde el horizonte de la dialéctica que se establece entre *a*) la «pobreza, humildad y feliz equilibrio de la satisfacción de las necesidades primarias» del pasado inca, contra *b*) la «riqueza, soberbia y anhelo infinito e insatisfe-

cho» de oro y plata, el ídolo de los europeos. Es una crítica rotunda de la Modernidad desde el mundo anterior a la Modernidad; desde una utopía ecológica de justicia ético-comunitaria, donde había «buen gobierno» y no violencia, robo, suciedad, fealdad, violación sexual, desmedida brutalidad, sufrimiento, cobardía, mentira, «soberbia»..., muerte.

[109] La obra se divide sistemáticamente en tres partes. En la primera se muestra —con muchas novedades informativas y en lengua quechua— el orden político-cultural anterior a la conquista. Es la utopía *ex quo*. En la segunda parte se describen las atrocidades del dominio moderno sobre la gran cultura inca, comparable en su esplendor a las del Imperio romano, chino u otros tenidos por ejemplares por los europeos. En la tercera parte, que siempre comienza con el «conzedérese» (considérese), se establece un cara-a-cara con el rey Felipe III de España, para explicarle posibles soluciones ante el desastre del desorden indiano.

En la primera parte, Guamán Poma manifiesta una *sui generis* integración de las tradiciones cronológicas cristiana e incaica, pero bajo la lógica dominante de las «cinco edades» clásicas, tanto en el mundo azteca y maya como inca. Se parte, por tanto, del Antiguo y Nuevo Testamento judeo-cristiano y de su historia europea, pero se va articulando de manera inesperada a la historia de los incas. El «Primer mundo» (como el primer Sol de los aztecas y mayas) es el de Adán y Eva[361]; el «Segundo mundo» es el de Noé; el «Tercer mundo», el de Abrahán; la «Cuarta Edad del mundo», desde el «rei David»[362]; la «Quinta Edad del mundo», que es para la cosmovisión indígena el orden actual, se inicia «desde el nacimiento de Jesucristo»[363]. Después le siguen la historia de los «papas» Pedro, Dámaso, Juan y León.

En este momento el relato, hasta ahora puramente europeo, se ve interrumpido con un dibujo ejemplar: «Pontifical mundo / las Indias del Pirú en lo alto de España / Cuzco / Castilla en lo avajo de las Indias / Castilla»[364]. En el imaginario espacial de Guamán Poma «arriba», con los montañas como horizonte y en el cielo el Sol (*Inti*), estaba el Perú. Cuzco, al centro con los «cuatro» *suyos*. «Abajo» estaba Castilla, en el centro, con «cuatro» regiones igualmente. La lógica espacial inca organiza el mundo europeo. Acto seguido aparecen Almagro y Pizarro, con sus barcos, que llegando de Europa sitúan ahora el relato en el Perú[365]. Localizado ya por el acto del «descubrimiento», del relato en las Indias, paradójicamente, sólo ahora, y por primera vez —y sin descripción incaica sobre el origen del cosmos, lo que delata un cierto eurocentrismo del indio «cristianizado»—, comienza la narración de las «cinco edades» o «generaciones» de los mitos amerindios[366], y con ello se expresa todo un discurso de gran complejidad que indica la manera particular con que estructura híbridamente Guamán Poma su «cosmovisión». En efecto, el relato tiene diversos niveles de profundidad, bipolaridades propias, estructuras significativas de gran riqueza.

En primer lugar, las indicadas «cinco generaciones» de indígenas (iniciándose con las «cuatro generaciones» desde Uari Vira Cocha Runa hasta Auca Runa)[367]. Siendo la «quinta» el Imperio inca[368], se efectúa la

descripción de los doce Incas, desde Capac Ynga. Pero es interesante anotar que en el reinado del segundo Inca, Cinche Roca Ynga, se articulan los dos relatos (el europeo y el incario, equiparando a los Incas con los emperadores romanos). Guamán sitúa en dicho tiempo el nacimiento de «Jesucristo en Belén»[369]. Poco después el apóstol san Bartolomé se hizo presente en el Perú instalando la «cruz de Carabuco», en la provincia del Collao, testimoniando la tradición de la predicación del cristianismo en época de los apóstoles[370]. Esta manera de unir cronologías (la de la cultura occidental cristiana con la de los incas) muestra un modo del relato histórico, del «sentido de la historia», ejemplares, que enseña a intentar establecer comparaciones en el *khrono-topos* centro-periferia, donde la periferia está «arriba» y no «abajo», y donde es el punto de «localización» del discurso, el *locus enuntiationis*[371].

Después describe los hechos de las doce «reinas y señoras coyas», esposas de los Incas[372]; de los quince «capitanes» del Imperio[373]; de las cuatro primeras «reinas señoras» de las cuatro partes del Imperio[374]. Puede observarse que tanto las «coyas incas» como las «reinas» de las cuatro regiones manifiestan una presencia clara de la mujer dentro de la cosmovisión andina: siempre junto al varón (el Sol) está la mujer (la Luna).

Terminada la larga lista de principales, Guamán describe un desconocido conjunto de ordenanzas, mandatos o leyes promulgadas por los Incas[375] (como un *Código de Hammurabi* peruano, pero mucho más completo que el mesopotámico, al menos por su temática más variada). Las autoridades del Imperio «mandan y ordenan» desde Cuzco a las diversas regiones, provincias, pueblos, comunidades, las diversas estructuras de gobierno, de contaduría, de administración, militares, de construcción de acueductos y caminos, de templos, palacios y casas; de sacerdotes principales y secundarios, de auxiliares, de fiestas, ritos, cultos, tradiciones, dioses (*huacas*); todo el modo de organizar el trabajo de agricultores, recolectores, tributarios, el reparto de tierras; así como códigos éticos de la familia, del matrimonio, de la educación, de los jueces y los juicios, de los testimonios, que manifiestan la complejidad política de la civilización inca.

Después describe las obligaciones de los varones por edades (que llama «calles»)[376], así como de los enfermos e impedidos (llamados *uncoc runa*):

> Le casaban al ciego con otra ciega, al cojo con otra coja, al mudo con otra muda, al enano con enana, al corcovado con corcovada, al nariz hendido contra de nariz hendida [...]. Y éstos tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio y ansí no había menester hospital[377] ni limosna con esta orden santa y policía deste rreyno, como ningún rreyno de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni lo puede tenerla por más cristiano [que sea][378].

[110] En efecto, cuando nacía un niño en el Imperio inca se le atribuía una parcela de tierra, que si no podía ser trabajada por él lo hacía otro en su lugar para su «alimento y sustento». Al morir, ese terreno era redistribuido. Por derecho de nacimiento no se le daba al niño ni un

certificado ni un documento, sino la mediación para reproducir su vida hasta su muerte. Este tipo de instituciones es al que Guamán se refiere como no encontradas en otro sistema civilizatorio.

También se describen las edades («calles») de las mujeres[379]. Las actividades o trabajos se explican igualmente mes por mes[380]. Se muestran cuáles fueron los dioses («ídolos»), ritos, sacrificios[381], ceremonias de hechiceros, ayunos, penitencias, entierros; las «monjas coyas» (vírgenes vestales del Sol)[382].

A todo esto le sigue un «capítulo de la Justicia»[383], que contiene los «castigos» que aplicaba el Inca a los que no cumplían sus ordenanzas. Había cuevas (*zancay*) donde animales ponzoñosos se comían vivo al enemigo (*auca*), al traidor (*yscay songo*), ladrón (*suua*), adúltero (*uachoc*), brujo (*hanpioc*), murmurador contra el Inca (*ynca cipcicac*), etc. Había cárceles menores, azotes, lapidación, horca, colgar a los culpables de los cabellos hasta morir, etcétera.

Había igualmente grandes fiestas[384], sagradas y profanas, «canciones de amor» (*haray haraui*)[385] con hermosas músicas, bailes, danzas según las regiones del Imperio. Se describen todavía los grandes palacios (siempre con dibujos de gran valor) según las ciudades, los grandes depósitos de mercancías, las estatuas, las andas del Inca, los tipos de regalos. Por último se exponen algunas funciones políticas[386]: el virrey (*Yncap rantin*), el alcalde de corte, alguacil mayor, corregidor (*tocricoc*), administrador (*suyucoc*), mensajeros (*chasqui*), «amojonadores» (*sayua cchecta suyoyoc*) —que confirmaban los terrenos de cada uno, del Inca y de la comunidad—. Además se extiende sobre los caminos reales[387], los puentes colgantes, etc. Y concluye hablando de los secretarios del Inca, del contador y tesorero (con su *quipoc*: texto escrito en nudos de cuerdas, con los que efectuaban sus mediciones, memorizaban sus números, tributos, deudas, etc.)[388], del visitador, del concejo real. La primera parte concluye con un texto interpelante:

> Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana[389]. No he hallado que sean tan cuidadosos en oro ni plata los yndios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso ni jugador ui peresoso ni puta ni puto [...] Desís que habéis de restituir; no veo que lo restituís en vida ni en muerte. Paréseme a mí, cristiano[390], todos vosotros os condenáis al infierno [...] En saliendo en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo [...] Cómo los españoles tubieron ydolos como escribió el rrevrendo padre fray Luys de Granada [...], los yndios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ydolos quando se los quebraron en tiempo de la conquista. Y vosotros tenéis ydolos en vuestras haciendas y plata de todo el mundo[391].

Es una feroz crítica a la Modernidad europea en su conjunto, en su cinismo permanente al contradecirse a partir de sus propios valores, no sólo del siglo XVI, sino hasta el presente.

[111] En la segunda parte de su magna obra muestra la contradicción entre el cristianismo predicado y la praxis perversa de la Modernidad temprana. Es la más despiadada, irónica y brutal descripción de la violencia de la primera expansión de la cultura occidental. Comienza

el relato con la pregunta que el Inca Guaina Cápac hace a Candía, el primer español que llegó al Perú: «Y preguntó al español qué es lo que comía; rresponde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata. Y ancina dio mucho oro en polvo y plata y bajillas de oro»[392]. Todo es buscar ansiosamente «oro y plata»: «Todos decían: Indias, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú». Hasta los músicos cantaban el romance *Indias, oro y plata*[393]:

Y por el oro y plata quedan ya despoblados parte deste rreyno los pueblos de los pobres yndios por oro y plata[394]. Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno. [...] De cómo los yndios andaban perdidos de sus dioses y *aucas* y de sus rreys, de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rrey de España ni había justicia[395].

Después del caos y la violencia iuicial comienza «el buen gobierno» —escrito con ironía— desde el virrey Mendoza:

[...] tontos y encapaces y pusilánimes pobres de los españoles, soberbios como Lucifer. De Luzbel se hizo Lucifer, el gran diablo. Así soys vosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza y quartesaros[396] y ahorcaros como Judas y echaros al ynfierno. Lo que Dios manda, queréys ser más. Si no soys rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Si no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni caballero, ¿por qué lo queréys serlo? Si soys pichero, zapatero, sastre o judío o moro, no os alséys con la tierra, sino paga lo que debéis[397].

Y va describiendo una por una las funciones públicas y el modo como oprimen, roban, castigan, violan a los indios e indias, por lo que «se perderá la tierra y quedará solitario y despoblado todo el rreyno y quedará muy pobre el rrey»[398]. Y después de los primeros tiempos de los presidentes y oidores de las Audiencias «cristianísimos, jamás se ha hallado que haya venido a favor de los pobres indios. Que antes todos vienen a cargar en más a los indios y a favorecer a los vecinos y ricos y a los mineros»[399]. Le escandaliza particularmente a Guamán la manera como las autoridades, hasta los españoles y esclavos, usan a las mujeres de los indios, ya que «andan rrobando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirgan. Y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos[400] y no multiplican los yndios»[401]. Los españoles, en especial el «cristiano encomendero de yndios deste reyno»[402], son criticados por sus acciones que manifiestan un sadismo especial, ya que «castiga a los pobres de Jesucristo en todo el reyno»[403]. Guamán desmantela así una a una las injusticias de todo el orden político y económico colonial de la Modernidad. La Iglesia tampoco se salva de su certera, irónica y aguda crítica[404]. Colecciona todavía algunos documentos sobre «tratos» y «sentencias», para dar ejemplos de la opresión injusta que se ejerce sobre los indios[405].

En cuanto a los indios que colaboran con los conquistadores, «mandoncillos» les llama, que frecuentemente sin ser de familias de incas se hacen pasar por nobles por el solo hecho de mandar en nombre de los españoles. Había incas, señores «principales», que tenían bajo sus órdenes mil indios tributarios (*quranga curaca*) o quinientos, o «mandón mayor» sobre cien, o «mandoncillo de cincuenta yndios», de diez y de cinco[406]. Son también los *curacas* que dirigen las minas y obrajes. Los había explotadores, ladrones, «borrachos», mentirosos, «fingidores», salteadores de camino, «que se llevan la hazienda de los pobres yndios»[407]. Como siempre le sigue la lista de «señoras, rreynas u coyas», las mujeres de los «mandoncillos», a las que se les llama «doña»[408]. Para colmo, los indios cristianos puestos por los españoles, colaboracionistas, para impartir «justicia»[409], dada la corrupción generalizada (que no era permitida en los tiempos de los Incas), no siempre cumplen sus funciones.

Por último Guamán se enfrenta a los mismos indios, los del pueblo pobre: «Si lo dejara los padres, curas de las dotrinas y los dichos corregidores y encomenderos y españoles, hubiera sanctos y grandes letrados y cristianísimos. Todo lo estorba los dichos con sus tratos»[410].

Que los indios sean todavía buenos y «políticos» más lo deben al recuerdo de sus antiguas costumbres y a pesar de todas las extorsiones que los conquistadores ejercen sobre ellos. La Modernidad en este caso es causa de corrupción y destrucción. A continuación Guamán describe las creencias, «desde abajo», de los indígenas (como antes había descrito los dioses y las *aucas* del tiempo de los Incas): el Cristo crucificado, la Trinidad, santa María, los santos, el purgatorio, las devociones, el bautizo, la limosna. Ahora los pueblos estaban llenos de pobres que pedían limosna (lo contrario que en tiempo de los Incas): «Desto tienen la culpa los dichos vecitadores de la santa madre iglesia de no becitar a los pobres, enfermos, tullidos, cojos y mancos y viejos y ciegos, huérfanos de cada pueblo»[411].

La situación del indio había empeorado visiblemente con la presencia de la Modernidad. Así aparecieron los «criollos y criollas yndios, yndios nacidos en esta vida del tiempo de cristianos» que se corrompen fácilmente porque han perdido su comunidad; se transforman en *yanaconas*[412], en borrachos, «coqueros», y «el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rosario y vestido como español, cuello, paresee santo, [pero] en la borrachera habla con los demonios y reverencia a las *guacas*»[413]. Por ello ya son pocos «los yndios filósofos, astrólogos que saben las horas y domingos y días y meses, años, para sembrar y recoger las comidas de cada año...»[414]. Nuestro autor termina la descripción del lamentable estado de las Indias indicando que «anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres yndios para ver el mundo y alcanzar y escribir este libro y corónica, para servicio de Dios y de su Majestad y el bien de los pobres yndios de este rreyno»[415].

[112] En la tercera parte, desde la utopía del pasado[416] y la negatividad del nefasto presente, Guamán imagina ahora un proyecto de «buen gobierno», desde el horizonte utópico futuro de la «Ciudad del cielo

para los buenos pecadores»[417] y de la «Ciudad del infierno [para] el rrico avariento, engrato, luxuria, soberbia, castigo de los soberbiosos pecadores y rricos que no temen a Dios»[418]. El alegato ocupa la primera parte («Conzederación del cristiano del mundo que ay Dios»[419]). Le sigue el «capítulo de la pregunta»[420], donde argumenta dentro de una lógica política de alta densidad racional acerca de los problemas más graves que se han ido descubriendo en su *Corónica* poniendo en boca del rey de España «preguntas» lanzadas al «autor». Por último, describe con tristeza «el mundo [al que] vuelve el autor», su pobre punto de partida, el pueblo de los pobres de Jesucristo», después que han pasado más de treinta años, tiempo en el que ha recorrido pobre y enteramente el Perú, para informar al rey de España y proponerle corrección ante tanto desorden.

El comienzo de las «Consideraciones» tiene, como toda la obra, un sentido de sabiduría cósmica. «Crió Dios el cielo y todo el mundo y lo que ay en ella»[421]. Ahora divide el tiempo en diez edades, teniendo como eje al «Perú» —no ya a España o al judeo-cristianismo—. Las cuatro conocidas (desde el Uari Vira Cocha hasta el Auca Runa); la quinta de los Incas; la sexta del Pachacuti Ruma (el hombre que puso todo «al revés»: la revolución cósmica previa a la conquista); la séptima de la «conquista cristiano *runa*»; la octava de las guerras entre conquistadores en el Perú; la novena de «la justicia cristiana, el bienestar» de la primera época colonial; la décima, el orden colonial impuesto.

Guamán comienza, desde el marco del origen y el proceso del «universo» (*pacha*), con una primera «consideración»: el servicio a los «pobres enfermos y pelegrinos», que cumple con «la ley antigua[422] y la ley de Dios», con el *corpachanqui* («¡Debes hospedarlos!»). Las «obras de misericordia» son el criterio final del alegato de Guamán, la compasión ante el débil, el enfermo, el pobre. En esta exigencia ética coinciden la «ley antigua» del Perú y lo mejor del cristianismo reinterpretado por nuestro «autor». En efecto, Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una teología de la liberación anticipada:

> Murió Jesucristo por el mundo y los hombres. Pasó tormentos y mártir [...]. En esta vida anduvo pobre, perseguido. Y después del día del juicio vendrá [...] para pagar a los pobres menospreciados. [...] El primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo, Jesucristo, sacerdote que vino del cielo pobre y amó más al pobre que ser rrico. Fue Jesucristo Dios vivo que vino a sacar las ánimas que no plata del mundo [...] San Pedro [...] todo lo dejó a los pobres [...] Y todos [los apóstoles] fueron pobres y no pedieron salario ni renta ni buscaban hacienda[423].

En resumen: «Quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios. Que es palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a los yndios de vuestra Majestad sirve a vuestra corono real»[424].

Además, recomendaba el ordenar las instituciones con una cierta unidad, ya que antiguamente todo se entendía porque estaba bajo el poder paterno de *un solo Inca*, mientras que en el desorden colonial «ay muchos *Yngas*: corregidor *Ynga*, doze tinientes son *Ynga*, ermano o hijo del corregidor y muger y escribano son *Ynga* [...]»[425]. También era nece-

sario que se tuviera conciencia de que con la presencia de los europeos todo había empeorado para los indios: «conzedera que los yndios tienen [ahora] tanto pleyto en esta vida. *En tiempo de los Yngas no la tenía*»[426]. Por eso el gran argumento político para el «buen gobierno» consistía en la «restitución del poder» a los Incas:

Que habéis de conzederar que todo el mundo es de Dios y ansí Castilla de los españoles y las Indias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley [...] Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles naturales de España. Acá en este rreyno son estrangeros, *mitimays*[427].

[113] A partir de la comprensión inca de la espacialidad geopolítica, Guamán intenta justificar su proyecto contando estratégicamente con el apoyo del rey de España. Así como de antiguo el Imperio inca había sido el «centro» del universo (*Pacha*), como su «Ombligo» (*Cuzco*), desde donde se extendían las «cuatro partes» del mundo (en dirección de los cuatro puntos cardinales, como en la China o entre los aztecas en el *altepetl*[428]) conformando una «cruz cósmica»; así ahora proponía, extrapolando esas estructuras geopolíticas imaginarias en un mundo más global, y colocando en el «centro» al rey Felipe de España, con sus «cuatro partes» o reinos: los Incas, que retomaban el poder en América toda; los cristianos en torno a Roma, los africanos de Guinea, y los turcos otomanos hasta la Gran China[429]. Un «monarca del mundo» con «cuatro» reinos (eran una proyección globalizada del Imperio inca, pero al mismo tiempo se proponía la restitución, como opinaba Bartolomé de Las Casas, de la autonomía de los Incas, aunque fuera «debajo de su mano mundo»[430] del rey de España): «Porque es *Ynga* y rrey, que otro español ni padre no tiene que entrar porquè el *Ynga* era propetario y lexítimo rrey»[431].

De no ser posible esta «restitución» era necesario pensar en una multitud de medidas, en todos los niveles de la estructura administrativa, política, eclesial, militar, sexual, educativa, etc., que Guamán con infinita paciencia se ocupa de describir en estas «consideraciones». Como ejemplo una última cita:

Conzedera desto que el corregidor entra diciendo: «Que yo te haré justicia», y rroba. Y el padre entra: «Yo te haré cristiano. Bautizaré y casaré y dotrinaré», y rroba y desuella y quita mujer e hija. El encomendero y los demás españoles dicen: «Justicia, que sirva al rrey porque soy su vasallo». Y rroba y hurta quanto tiene. Y peor los caciques [indios] y mandones; les desuella del todo a los pobres desventurados yndios[432].

Después de estas dramáticas «consideraciones» pasa al segundo punto organizado sobre quince preguntas que el «autor» pone en boca del rey Felipe. Dice la segunda de ellas:

«Dime, don Felipe Ayala, en aquel tiempo, ¿cómo hubo tantos yndios en tiempos del *Ynga*?». Digo a vuestra Majestad que en aquel tiempo era sólo el *Ynga* rrey

[...] Pero vivíase en la ley y mandamientos de los *Yngas*. Y como tenían un rrey, servían descasadamente en este rreyno y multiplicaban y tenían hacienda y de comer, hijos y mugeres suyas[433].

En la quinta pregunta el rey inquiere:

«Dime, autor, ¿cómo se hará rrico los yndios?». A de saber vuestra Majestad que han de tener hacienda en comunidad que ellos les llaman *sapci*, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, *magno*, algodón, viña, obrage, teñiría, *coca*, frutales[434].

El «buen gobierno» consistiría, y en ello todo podría resumirse, en «que todos los españoles vivan como cristianos»[435]. Guamán, como Karl Marx, organiza su estrategia argumentativa siguiendo el mismo principio que el crítico de Tréveris: poner al que pretende ser cristiano en una evidente contradicción performativa entre sus actos perversos y los éticos dictados del mismo cristianismo[436]. ¿Qué mundo encontró el «autor» al volver a su pueblo?:

Treynta años estando serviendo a su Majestad, halló todo en el suelo, entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, serviendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le concieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso[437].

Y esto no es todo, ya que su obra, su *Corónica*, quedará sepultada en una biblioteca europea de Copenhague hasta 1908. El mundo de los pobres «yndios», los «pobres de Jesucristo» en plena Modernidad, esperarán todavía siglos para que se haga justicia...

7. *El desplazamiento de la Alteridad: del indígena al criollo americano. El humanismo político de Francisco Suárez*

[114] Los jesuitas, que llegan a América varios decenios después de las primeras órdenes religiosas, encontraron ya constituido un cierto «orden colonial», enfrentándose a un estado de cosas existente. Así, entre los que llegaron al Perú, se encuentra, por ejemplo, José de Acosta (1540-1600), que tiene un juicio más conservador o menos crítico que Bartolomé de Las Casas y semejante al de Vitoria, ya que, aunque no acepta el argumento de Ginés de Sepúlveda, afirma la legitimidad de la conquista de América fundamentada en el deber de cristianizarla. En su obra *De procuranda indorum salute*[438] indica que los indios son llamados bárbaros porque «rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres»[439], sin advertir, como es evidente, el eurocentrismo de tal definición, ya que está hablando de la «recta razón» y el «modo común de vida» europeos (aquí ingenuamente identificado con lo «humano»). Para Acosta hay tres tipos de «bárbaros». En primer lugar, «aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano»[440], y son los que tienen «república estable, leyes públicas, ciu-

dades fortificadas, magistrados obedecidos y, lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana». Los chinos, japoneses y «muchas provincias de la India oriental» tienen este grado de desarrollo. En la segunda clase, afirma, «incluyo los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos y civiles, sin embargo tienen república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso. De este género eran nuestros mejicanos y peruanos[441]. La «tercera clase de bárbaros» son «semejantes a fieras, que apenas tienen sentimientos humanos»; son los caribes, como «infinitas manadas», los mojos, chiriguanos, los del Brasil, de Florida, etcétera.

Acosta se opone a Ginés, y siendo un humanista no admite tan fácilmente que los más virtuosos y sabios deban mandar sobre los más rudos e ignorantes:

Mas quien quisiere deducir de aquí que es lícito arrebatar a los bárbaros el poder que poseen, con la misma razón concluirá que donde reine un adolescente o una mujer se les puede por fuerza quitar el reino [...] Tomado del mismo filósofo [Aristóteles], sobre la guerra justa contra los bárbaros que rehúsan servir, es más oscuro e infunde sospechas de que no proviene de *razón filosófica*, sino de la opinión popular[442].

Es importante indicar que para Acosta, que ya en el siglo XVI conocía las experiencias de sus hermanos jesuitas en el Extremo Oriente —civilizaciones en pleno desarrollo y superiores en muchos aspectos a Europa—, era necesario establecer diferencias entre las culturas de China y la India y las otras culturas:

Todas estas naciones [China e Indostán] deben ser llamadas al Evangelio del modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos [...] Porque son poderosas y no carecen de humana sabiduría y por eso han de ser vencidas y sujetas al Evangelio *por su misma razón* [...]; y si se quiere someterlas por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemicísima del nombre cristiano[443].

Alonso Sánchez, misionero jesuita de Filipinas, aunque había conocido el método de la «adaptación cultural pacífica» de los padres Ruggieri, Ricci (en China) y Nobili (en India), se opondrá a Acosta, aconsejando usar las armas como en América contra China y la India. Ese eurocentrismo, compartido por las autoridades romanas tendrá nefastas consecuencias[444]. Hemos visto que en este punto Bartolomé de Las Casas era aún más radical, ya que opinaba que tampoco en América debió haberse usado el método violento de las armas.

[115] Por su parte, Francisco Suárez (1548-1617) significó la culminación político-jurídica de la filosofía de la «primera Modernidad», la hispano-lusitana, fundamento de los desarrollos de la nueva filosofía

política del siglo XVII en Francia, Flandes, Inglaterra y Alemania. Aunque implícitamente reconocido por todos no se le ha dado el lugar que merece en la historia de la filosofía política moderna.

En efecto, Suárez se sitúa de una manera asombrosamente creativa al subsumir superando las posiciones nominalistas (de Duns Scoto y del ockhamismo aceptando el conocimiento de los «singulares», aunque de manera diferenciada), escotistas (por su noción de «concepto»[445]) y tomistas (en la analogía del ente), desde la experiencia moderna de la subjetividad —en lo que tiene de criticable y positivo—. Es una primera síntesis «moderna» que sirve de puente entre el comienzo del siglo XVI, que confronta los problemas del «descubrimiento» del Nuevo Mundo (la alteridad absoluta del indígena) con la nueva experiencia de la subjetividad individual de la Modernidad del norte europeo, que el mismo movimiento jesuita se encarga de desarrollar en el tradicional sur de Europa[446]. Por ello Suárez será el gran maestro del racionalismo europeo de los siglos XVII y XVIII. Sus *Disputationes Metaphysicae* tuvieron diecinueve ediciones entre 1597 y 1751 (ocho sólo en Alemania). Sus escritos políticos fueron alabados por Grotius como «sin igual»; Descartes, estudiante jesuita en La Flèche, recuerda que lo leyó atentamente («es justamente el primer autor que vino a mis manos»); Spinoza se inspiró en él al leer las obras de Revius, Franco, Burgersdijk y Heereboord (este último llama a Suárez «metaphysicorum omnium papam atque principem»); Leibniz lo meditó en su juventud; Vico dedicó todo un año a estudiarlo[447]; aún más puede decirse de Christian Wolff[448] o de A. G. Baumgarten[449]. Suárez permitió al pensamiento filosófico del norte de Europa, bajo el influjo teologizante del luteranismo[450], autonomizar el nivel secular de la razón filosófica (que, paradójicamente, tendrá inspiración suareciana). Repitiendo en parte lo ya indicado y agregando nuevos ejemplos, escribe Randall Collins:

> La filosofía de Suárez llego a ser el centro de la currícula en las universidades católicas y en muchas protestantes (especialmente en Alemania) durante doscientos años [...]. Wolff toma [de Suárez] la ontología como un argumento acerca de los primeros principios que sólo se contiene a sí mismo y que está gobernado por el principio de no contradicción. De esto, deduce el principio de razón suficiente que gobierna la necesidad física, no-lógica [...]. Esto es también una piedra angular en la filosofía de Leibniz y la justificación del *a priori* sintético está implícita en la problemática de la razón pura de Kant. Cuando Schopenhauer, al inicio de su carrera, propuso desechar el idealismo constructivista y regresar a Kant, lo que primero estableció fue *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, con su explícita admiración por Suárez. Aún después, Heidegger —producto de una educación en seminarios católicos— revivió la cuestión ontológica [...]. Esto fue un paso más dentro del territorio delineado por Suárez[451].

Es en la teoría de la subjetividad cognitiva donde Suárez fue particularmente innovador. Acepta, por una parte, que «nuestro entendimiento conoce lo singular material por una especie propia»[452] —según una tesis nominalista—, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de conocer los

universales mediante un proceso abstractivo, inductivo[453] —según la tesis racionalista—. Para Suárez, de una manera mucho más compleja, y más cerca de Kant que de la *Logique de Port-Royal*[454], el acto de conocer (*actus ipse, conceptus formalis, conceptus subjetivum*) se produce cuando una representación del objeto[455], como representación de la cosa que se halla presente como impresión de realidad en la subjetividad (especie «impresa» por el «intelecto agente»[456] sobre el «pasivo»), es referida a la cosa (*conceptus objectivum*) de manera «expresa»: la cosa es conocida *in actu* como objeto (como cosa conocida)[457].

[116] Mientras tanto, en el nivel de la política, el mundo colonial había ya alcanzado un estado de «normalidad», lo mismo que la esclavitud; es decir, se dejó definitivamente de criticar su posibilidad y se lo consideraba «un hecho». Suárez, sin embargo, por la situación geopolítica e histórica de España, propone ciertas tesis que aparecían como excesivamente progresistas en otros lugares de Europa, como por ejemplo en la Inglaterra de Jacobo I[458]. Observemos resumidamente sus posiciones filosófico-políticas más importantes —que tendrán gran relevancia en los procesos de la emancipación latinoamericana al comienzo del siglo XIX[459], entre otros efectos.

El derecho —concepto universal inductivamente[460] abstraído de sus especies singulares— se funda en una relación determinada con la subjetividad libre, y en tanto libre «la rectitud de conciencia (*conscientiarum rectitudo*) se basa en la observancia de las leyes [y nos interesa entonces] el examen de la ley en su aspecto de vínculo con la conciencia (*conscientiae vinculum*)»[461]. La ley física inclina a obrar necesariamente al agente; la ley, que constituye el derecho, «vincula», se relaciona, inclina al agente, intrínsecamente, como «obligación de conciencia»[462]. La obligatoriedad de la ley se funda en último término en la voluntad que la promulga (el legislador). Por ello, la voluntad «obligada» indica un vínculo con la voluntad «obligante»[463] —legisladora—, y dicha obligación es una «imposición a operar con necesidad moral»[464].

Se trata, entonces, de una filosofía del derecho que parte ya de la individualidad libre del sujeto, moderno, sin descartar la comunidad, a la que está ligado de manera intrínseca, interna o constitutiva *ex creatione* como obligado a efectuar su naturaleza ética, también afectivamente[465]. Esta obligación no es una recomendación del tipo del «consejo», sino que es el imperio del «precepto» *debido*[466]. Por ello habrá que distinguir entre el «derecho común» y el de «lo propio» o particular. Este último es el que «cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe»[467], que en cierta manera es anterior al derecho (como promulgado), pero que es diferente al derecho común. Veamos una descripción de todos los tipos de derechos «diferenciales»:

Una vez que hemos hablado de la ley eterna[468] y de la temporal natural[469], nos corresponde ahora hablar de la ley positiva. A ésta la hemos dividido en divina[470] y humana[471] [...] Según Justiniano, la ley humana puede por su parte dividirse en de derecho común[472] y de derecho de lo propio (*proprii*). La primera pertenece

al derecho de gentes (*ius gentium*) [...] ahora trataremos del derecho humano de lo propio, a la cual se le ha reservado el nombre de ley positiva de lo propio de alguna ciudad, de una república (*rei publicae*)[473] o de otra comunidad autárquica (*perfectae congregationis*)[474] similar[475].

En este punto Suárez es maestro de la filosofía política moderna europea, y con mucho mayor claridad que Hobbes y posteriormente Hume expone una teoría política que tendrá vigencia en la América hispánica hasta el siglo XIX, y que permitirá justificar las luchas de los criollos de la emancipación anticolonial, y que permitiría también la superación de la «Modernidad tardía» actual.

[117] En primer lugar, el poder (*potestas*) o «principado (*principatus*)» —la «soberanía» que Bodin acababa de definir— reside en el pueblo o comunidad, que lo recibe del Creador, no directamente de la naturaleza humana[476]. Ni cada individuo como particular ni siquiera una comunidad no madura pueden ejercer tal mandato; sólo se puede ejercer cuando se tiene un desarrollo civilizatorio suficiente:

Este poder no se da en cada uno de los seres humanos tomados por separado[477], ni en el conjunto o multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros en un cuerpo [...] porque antes del poder (*potestas*) tiene que existir el sujeto de ese poder (*subiectum potestatis*)[478] [...]; sin embargo no se da a ella de una manera inmutable sino que por el consenso (*consensu*)[479] de la misma comunidad [...] aunque por la naturaleza de la cosa sea libre y tenga poder sobre sí misma[480].

La posición es analíticamente compleja. No se parte de un individualismo, pero tampoco de un comunitarismo feudal. El sujeto se encuentra siempre en una comunidad política; pero también, siendo el sujeto del poder, se refleja sobre él y alcanza un consenso explícito posterior —sin perder nunca el poder aunque lo transfiera, como veremos.

Se da, entonces, un primer consenso fundamental (*a posteriori*) de pertenencia a la comunidad política, que no se encuentra necesariamente escrito y ni siquiera frecuentemente es explícito:

A la multitud humana, pues, hay que considerarla [...] en cuanto que por una voluntad especial (*speciali voluntate*) o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político (*corpus politicum*) con un vínculo de sociedad[481]; [...] no sin la inrervención de las voluntades y del consenso (*voluntatum et consensuum*) de los seres humanos en virtud de los cuales tal comunidad autárquica se ha constituido[482].

El ser humano no es, natural y primeramente, un ser individual aislado. Siempre estuvo en comunidad. Aunque «por naturaleza de la cosa el ser humano nace libre»[483], es siempre *subiectibilis*: subjetual o capaz de ser un miembro o un sujeto de un cuerpo político[484]. Como en Ch. Peirce o en K.-O. Apel, la comunidad es el punto de partida, pero el sujeto singular no se disuelve ni ante el consenso reflexivo originario ni por el

pacto posterior con el gobernante, al que puede pedir cuenta desde su libertad o poder nunca conculcado.

Y es así porque la comunidad, para poder ejercer empíricamente el poder, se crea en sí misma instituciones, magistraturas o reyes. Suárez opina, para ello, que el ser humano tiene el *principatum* o la capacidad para gobernarse o darse instituciones de manera natural, libre y mediata: «La magistratura civil [gobierno político: *magistratum civilem*] dotada de poder temporal para regir a los seres humanos es justa y conforme a la naturaleza humana»[485].

El modo de ese ejercicio delegado del poder, en ciertos casos, se los reserva directamente el pueblo o la comunidad, como entre las repúblicas bizantinas, por ejemplo, Venecia. Hablando de su «poder legislativo» escribe:

> De lo dicho se deduce que este poder legislativo (*potestatem legislativam*) lo tienen también en su debido tiempo las comunidades autárquicas que no se gobiernan por reyes sino por sí mismas (*per se ipsa*), sea aristocrática sea popularmente (*populariter*) [...] como la de Venecia, la de Génova y otras semejantes, las cuales, aunque tienen un *Doge* o principal (*principem*), sin embargo no le traspasan (*transferunt*) todo el poder[486]; por eso en ellas el régimen es mixto y el poder supremo (*suprema potestas*) se halla [...] en todo el cuerpo junto con la cabeza [...] De esta forma el poder de legislar reside en todo él[487].

La comunidad política, entonces, siendo la depositaria última del poder político (*civile potestate*) puede transferirlo o transladarlo (*translata potestate*) a un magistrado o rey, previo contrato o pacto[488]. No es una completa ni irrevocable «alienación (*alienatio*)», sino una concesión condicionada, limitada, nunca última instancia del poder. El poder, por consiguiente, dimana del pueblo, en última instancia:

> El poder político (*potestate civili*), cuando se encuentra en una institución o príncipe por un título legitimo (*legitimo*)[489] [...] es que ha emanado del pueblo y de la comunidad (*ab populo et communitate manasse*), sea inmediata o mediatamente[490].

Alcanza aquí Suárez una de las expresiones cumbres de la filosofía política mundial:

> La razón [...] es que este poder por la naturaleza de la cosa (*potestas ex natura rei*) inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente (*iuste*) en alguna persona como en el príncipe, es preciso que se le atribuya a partir del consenso de la comunidad (*ex consensu communitatis*)[491].

[118] Suárez piensa que los tipos de gobierno son de «institución positiva», aunque la democracia es el único que no exige organización específica, ya que cumple las exigencias de ser la «institución o dimanación natural, con sólo abstenerse de una institución nueva o positiva»[492]. En el caso de la monarquía esa transferencia no es absoluta (como en Hobbes), ni natural, ni de institución divina (como lo pretendía Jaco-

bo I, el rey escocés de Inglaterra[493]), sino humana y condicionada por un pacto o convenio positivo:

Que el régimen de tal república (*reipublicae*) o región sea monárquico es originada por una institución humana (*ex hominum institutione*) [...], luego la monarquía misma proviene de los seres humanos[494]. Señal de ello es que, según el pacto o convenio (*pactum vel conventionem*) que hace el reino y el rey, el poder de éste es mayor o menor[495]. Una vez traspasado el poder (*translata potestate*) a la persona del rey, ese mismo poder le hace superior incluso al reino que se lo dio, pues al dárselo se le sometió y se privó de su anterior libertad[496].

En efecto, esta delegación es una alienación, aunque condicionada como hemos visto, a fin de dar gobernabilidad en el tiempo: «La transferencia (*translatio*) de este poder de manos de la república al príncipe no es una delegación sino como una alienación (*alienatio*) o entrega entera de todo el poder que estaba en la comunidad»[497]. Esa «transferencia» de poder puede invalidarse, y la comunidad recuperar así el ejercicio del poder, o parte de él, ya que se le concedió a la autoridad «para un cierto uso» y no como propiedad inalienable. La cuestión es tratada en el capítulo 19 del libro III del *De legibus* que venimos comentando. Un caso de invalidación lo indica Suárez en el siguiente ejemplo:

El magistrado político recibe a partir del pueblo su poder (*ab populo potestatem*); luego el pueblo pudo no dárselo si no era con esta condición, que las leyes del príncipe no le obligaran si el mismo pueblo no consentía también en ellas aceptándolas[498].

Aun en el caso de un régimen «no democrático (*non democratico*)», aunque el «pueblo transfiera al príncipe el poder supremo», existen muchas excepciones en las que se puede no aceptar la legitimidad de una ley (cap. 19, 7-13), como cuando «la ley es injusta»; cuando es «demasiado gravosa»; cuando «el pueblo no observa la ley», y en caso de tiranía:

Si el rey cambiase su poder justo en tiranía, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, el pueblo podría usar de su poder natural para defenderse, *porque nunca ha sido privado de éste* [...] Por lo cual es lícito repeler la fuerza con la fuerza [...] por ser necesario para la propia conservación de la república, [y por esto] se entiende el quedar exceptuado del primer pacto por el cual la república transfirió al rey su poder[499].

Es decir, cuando el pueblo reprueba el ejercicio del poder del rey, y ya que nunca ha sido privado del poder, «ese poder permanece (*permansisse*) en la comunidad» como cuando «no había sido transferido al príncipe»[500].

Además, el Papa no tiene poder «para dar leyes civiles»[501] ni el Emperador tiene «poder universal» para obligar a toda la Cristiandad[502], menos aún «en todo el mundo (*universum orbem*)».

[119] Suárez critica anticipada y explícitamente la pérdida de normatividad de la acción estratégico-política moderna, como en el caso de Maquiavelo, por tener éste una visión minimalista de la política:

[Para Maquiavelo] lo que busca el poder seglar (*potestatem laicam*) y el derecho civil directa y primeramente es la estabilidad política y su conservación [...]; la materia (*materiam*) de las leyes es lo que sirve para la estabilidad política y para su conservación y aumento; y que en orden a este fin se dan las leyes, ya que se encuentre en ellas una verdadera honestidad, ya solamente una honestidad fingida y aparente, incluso disimulando lo que es injusto si resulta útil para la república (*reipublicae utilia*)[503].

Anticipándose a Kant observa que la ley «no puede mandar un acto puramente interno directamente y en sí mismo»[504] (es decir, no puede exigir inmediatamente la moralidad), pero, aunque impere sobre «actos exteriores», puede «indirectamente mandar el acto interno, como consecuencia»[505] (la legalidad se completa necesariamente con la moralidad). Es toda la cuestión de: «¿puede la ley civil obligar a los súbditos en el fuero de la conciencia (*conscientiae foro*)?»[506], y responde:

[...] la metáfora de la palabra *foro*. Al principio se llamó así el lugar en que se tenían los juicios, pero después pasó a significar el juicio mismo, y así se distingue un doble fuero, el interno y el externo. [...] La coacción (*coactio*) sin el poder de obligar en conciencia, o es moralmente (*moraliter*) imposible, porque una coacción justa supone culpa [...], o ciertamente es muy insuficiente, porque con él en muchos casos inevitables no se podría ayudar suficientemente a la república[507].

Estamos en presencia de una filosofía política moderna europea en su sentido más positivo, sin los reduccionismos del individualismo hobbesiano o liberal lockeano posterior. Esta teoría del derecho servirá de justificación teórico-política a las comunidades de criollos y mestizos emancipadores latinoamericanos en torno a 1810, para recuperar el ejercicio del poder de la comunidad (el «Estado de las Indias») transferido al rey de España o Portugal por un pacto originario implícito (en el caso de Portugal la comunidad brasileña efectuó el «nuevo pacto» en 1821 con el hijo del rey de Portugal, que será el emperador Pedro I del Brasil y del Maranhâo). Pero el ideario suareciano no sólo motivará a los criollos y mestizos (otro tipo de alteridad que la de los indios), sino también alentará la experiencia comunitaria de las Reducciones jesuíticas, el origen más lejano y el antecedente histórico inmediato en el que se inspirarán los primeros socialistas europeos en el siglo XVIII, tales como Mably y Morelli, de donde surgirá la *révolution des égaux* con Babeuf en 1794, en plena Revolución francesa (la nueva Revolución futura en el corazón mismo de la Revolución burguesa) y el socialismo posterior.

En efecto, los jesuitas criollos del siglo XVIII volverán a los orígenes indígenas para definirse ante los europeos borbónicos, absolutistas. Es asombroso descubrir una gran generación, con figuras de eminentes intelectuales tales como José Gumilla, Vicente Maldonado, Juan de Velasco, Juan Ignacio Molina, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Andrés Cavo, Andrés de Guevara, Diego José Abad, Rafael Landívar y tantos otros jesuitas. Una vez exilados, tras la expulsión borbónica de 1767, en Hispanoamérica (y anteriormente en 1759 en Brasil), en

un número aproximado a 2.500, escribieron en Europa, en Italia y otros países no sólo la historia colonial de América, sino que principalmente se ocuparon de narrar la vida y las culturas indígenas anteriores a la invasión europea del siglo XV.

Mariano Picón-Salas la denomina «la literatura de la emigración jesuita»[508], que ofrece una interpretación filosófica del estado de ánimo de los criollos (que recuerdan la etapa más consensual de los Austrias) contra el absolutismo borbónico ilustrado (en lo que tenía de antipopular y represivo por su concepción colonial de la política). Andrés Cavo indica que los indígenas mexicanos tenían un «estado de cultura que excedía, en gran manera, al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos y los romanos»[509]. Clavijero[510] no escribe una historia de los criollos, sino de los aztecas, como defensa contra la ignorancia sobre las cuestiones indígenas americanas de C. Pauw[511]. Pedro José Márquez, otro de ellos, escribe una estética sobre el arte mexicano de los aztecas[512], y estando en Europa la lejanía le permite apreciar mejor la estatura y personalidad de las culturas indígenas americanas.

Había comenzado así en el siglo XVIII la afirmación, como nuevo reconocimiento de una Alteridad que había sido negada desde la conquista, desde finales del siglo XV.

§ 7. OTRA PRIMERA «MODERNIDAD TEMPRANA». LA CRISTIANDAD LUSITANA ANTE LA ALTERIDAD DEL ESCLAVO AFRICANO

[120] Podríamos aquí extendernos sobre la expansión portuguesa en el Brasil como conquista de los amerindios de ese inmenso continente. Pero nos centraremos más bien sobre un nuevo tema que distingue a Portugal de España.

Sobre toda la Modernidad flotó durante siglos la relectura hermenéutica del famoso texto aristotélico. Sin embargo, es preciso recordar que Grecia y Roma fueron civilizaciones esclavistas de una crueldad sin igual, ocultada sólo por una interpretación distorsionada bajo el manto filosófico occidental del «humanismo helénico» (en parte inventado por el romanticismo alemán) de la cultura «clásica» europeo-moderna. No es por tanto nada inesperado que un texto aristotélico haya sido usado argumentativa y filosóficamente por Ginés de Sepúlveda, en la disputa de Valladolid en 1550, cuando expresa que el indio americano es «esclavo por naturaleza»[513]. La Modernidad aplicó posteriormente esta argumentación a los africanos de las costas occidentales del continente bantú.

La extracción de los metales preciosos en México (Zacatecas, Durango y la región de las minas) y en el Perú (Potosí, Huancavelica, etc.), primer dinero del «sistema mundo» —y acumulación originaria del naciente capitalismo europeo—, transformará toda la vida del continente africano, en especial los reinos esclavistas de la sabana situados al sur del Sahara, organizados en torno a una débil explotación del oro —en comparación a las cuantiosas cantidades de las minas latinoamericanas—. La decadencia de las rutas que atravesaban el Sahara desde Nigeria hacia el Mediterráneo o hacia Egipto permitió el desarrollo creciente de la venta de campesinos africanos de las comunidades con menos organización guerrera. Las élites de los antiguos reinos musulmanes se transformaron en cazadores de los campesinos de otras etnias, que eran vendidos a los europeos a cambio de armas (producidas en Europa) y de metales preciosos (extraídos en América Latina con la sangre de los indios). Nacía así la esclavitud de los indefensos campesinos bantúes, de religiones africanas en su mayoría, gracias a la complicidad de grupos de mercaderes africanos, frecuentemente musulmanes, con los europeos. El «triángulo de la muerte», con un vértice en Europa, el otro en África occidental y el tercero en la América tropical atlántica (desde el Caribe —nuevo «Mediterráneo americano», que reemplazó al Mediterráneo europeo y musulmán—, el nordeste del Brasil y el *South* de las colonias de la Nueva Inglaterra), quedó instalado hasta el siglo XIX.

1. *África occidental y el «proyecto afro-atlántico portugués»*[514]

El norte del África occidental bereber, colonizado desde hacía más de tres milenios por fenicios (y por ello de cultura púnica), posteriormente ocupado por los romanos, y cristianizado hasta tener exponentes del nivel de Agustín de Hipona, fue invadido (647-710 d.C.) por musulmanes. Los bereberes constituyeron el Magreb en una región semiautónoma del califato. La costa atlántica será dominada por los almorávides (desde 1054 d. C.) y después por los almohades (desde 1160 d.C.), comunidades fundamentalistas islamistas que en el siglo XII llegarán de Córdoba hasta las minas de oro de Ghana (en la actual Senegal). En el sur, los musulmanes blancos nómadas y comerciantes se enfrentan con los bantúes negros sedentarios. «El negro pagano era a los ojos del blanco un posible esclavo; el negro musulmán se transformaba en el igual al blanco»[515]. Los campesinos bantúes eran llevados como esclavos hacia el Mediterráneo musulmán (la otra mercancía era el oro) o por el desierto (vía Tombuctú, Gao, Takeda, Kanem) hasta Egipto. El reino de Ghana (al norte del Níger y que se convierte al islam en 1224) es posteriormente absorbido por el reino de Mali (que en 1312 está en su esplendor, ocupando territorios desde Dakar hasta Takeda, con las minas de oro de Galam-Bambouk y Bouré)[516]. En esta región sudanesa-nigeriana resurge después el reino Sonrhay (desde 1464) que en el siglo XVI dominará toda la región (Senegal, Mali y el norte de Nigeria actuales). Más al este estaban las comunidades de los mosi-dagomba y de los haussa. Todos estos reinos se islamizarán. Por el contrario, permanecerán en la tradición bantú los yoruba, los de Benin (que entran en contacto con los portugueses en 1484) y los noupé de Nigeria (en especial el reino Oyo con la capital Ifé). Más al sur deberíamos llegar hasta el Congo, cuyo río Zaire es descubierto por Diego Cao en 1484. Más al sur todavía estaba el reino de Angola. Mientras tanto los bantúes, en el centro de África, iban hacia Monomotapa y Sudáfrica.

Toda la civilización de África occidental, en continuo movimiento, contacto y crecimiento, padecerá como un verdadero rayo destructor el esclavismo europeo, que paralizará definitivamente su lento progreso. La trata de esclavos, sin embargo, no será la causa sino el efecto del acontecimiento moderno originario: la invasión del continente latinoamericano, el descubrimiento del oro y sobre todo la plata americana, y la conexión directa del Oriente realizada por los portugueses. Todos los reinos de la sabana africana quedan rodeados y entran en crisis.

En efecto, Génova, que había sido como Venecia provincia bizantina, tenía una cierta supremacía en el Mediterráneo occidental y había comenzado, continuando una tradición iniciada por los fenicios con sus periplos, el descubrimiento del Atlántico oriental africano. Desembarcó así en las islas Canarias en el siglo XIV. Pero su situación geopolítica mediterránea y el ser sólo una ciudad portuaria (y no un país continental) no le favorecían en la pretensión de llevar a cabo una política atlántica. Por ello debió aliarse con Portugal para comenzar el lento reconocimiento del Atlántico.

En 1147 el reino del Portugal, la antigua Lusitania romana (cuya primera capital de los burgundios fue Oporto), reconquista Lisboa a los almorávides. João I derrota en 1395 a los castellanos y asegura su independencia apoyado por el Papado e Inglaterra.

La «Escuela» naviera del príncipe portugués Enrique (1393-1460), llamado «el Navegante» (que hoy sabemos que usó mapas chinos procedentes del comercio veneciano, de manera que los llamados «descubrimientos» en realidad fueron «reconocimiento» de lo ya indicado en la cartografía sínica[517]), tenía excelentes cartógrafos, astrónomos, técnicos en fabricación de barcos (la «carabela» se inventa en Portugal en 1441) y marinos experimentados en la navegación del Mediterráneo desde el mar Negro y el mar Rojo y contó con el apoyo de científicos (matemáticos, astrónomos, cartógrafos, etc.) que constituían comunidades de judíos[518] y musulmanes que huían de las persecuciones almorávides primero, de las almohades después, y de las hispano-cristianas. También hubo presencia de navegantes genoveses. Muy pronto Portugal (el *Finis Terrae*) superará a sus maestros árabes y renacentistas en el descubrimiento y dominio del Atlántico, y se transformará en la primera potencia oceánica europea. En general, los historiadores de la filosofía moderna (europeo-norteamericana) tienen una ceguera completa en cuanto a la importancia de estos eventos, en apariencia totalmente anecdóticos, y por ello ignoran la importancia de Portugal[519] —y posteriormente España— en la constitución originaria de la Modernidad. La Universidad de Coimbra irá procesando científica, filosófica, teóricamente todos estos acontecimientos. Europa emergerá y se liberará del sitio de la cultura turco-musulmana *solamente* por la apertura y constitución de un sistema-mundo —que supondrá dominar territorios y culturas periférico-coloniales, estructura que no desarrollarán China ni Indostán— que se desplegará por la acción dominadora sobre los océanos y por una geopolítica combinada y compartida por ambos países ibéricos desde el siglo XV al XVI. Es el siglo de la «ruptura» con el antiguo paradigma teórico-científico, filosófico y teológico, y de la creación de las condiciones que darán como resultado el indicado «sistema mundo», el origen del proceso hoy denominado «globalización» y por ende la filosofía moderna. Se pasa así por vez primera del estadio III al estadio IV del sistema interregional, ahora empíricamente mundial.

[121] Hemos visto que en el siglo XIV la potencia naviero-comercial de Génova ya había pactado con Portugal el dominio del Atlántico africano[520]. En efecto, el «proyecto portugués», como era obvio, según la concepción milenaria aceptada entre las culturas del Mediterráneo de la existencia exclusiva de «tres continentes» (al este del Mediterráneo, Asia; al sur, África; al norte del Mediterráneo, Grecia, Roma, Marsella... Europa[521]), consistía en costear hacia el sur África hasta descubrir, para los europeos, el siempre buscado camino hacia el Oriente, hacia el «mar de los Árabes» (el océano Índico), centro geopolítico naviero del sistema indostánico y chino (además de las caravanas que por el Turán y el Tarím habían unido China con la India, el califato de Bagdad y Bizancio)

durante siglos. Por tanto Portugal era todavía, como el Renacimiento del *Quattrocento* (éste meramente mediterráneo, aquél ya abierto al Atlántico sudoriental junto a las costas africanas), el último momento de lo que muy pronto se denominará el «mundo antiguo».

Portugal conquista Ceuta en el norte del África musulmana en 1415, en 1419 descubre las islas Madeira, en 1431 las Azores, en 1434 el cabo Bojador, las islas de Cabo Verde en 1461, Costa de Oro en 1470, y en 1497 supera el cabo de Buena Esperanza de camino hacia la India.

En 1441 una expedición enviada al África occidental captura a algunos africanos por los que se pide rescate. En 1444 son 235 cautivos, blancos bereberes y negros bantúes, los primeros esclavos vendidos en Portugal en cuanto tales. La trata de esclavos estaba bien establecida en África desde el siglo IX d.C. para surtir de trabajadores a las minas de oro del Sudán. «Los ejércitos de Mali, Gran Fulo, Kokoli, Mane y Songhay emprendieron guerras y expediciones en las cuales apresaron gran cantidad de cautivos»[522]. Los esclavos africanos llegaban a El Cairo y hasta Bagdad. Los portugueses crearon las *feitorias*, donde compraban los cautivos para ser vendidos en las islas atlántico-orientales. Las islas Madeira explotaban el azúcar en conexión con genoveses y holandeses; en 1500 había 211 ingenios con esclavos que producían hasta 220.000 *arrobas*. También se obtenía azúcar en las islas de Santo Tomé y las Canarias. Simultáneamente se vendían africanos en Europa. Bien pronto, agotado el hallazgo del oro (ya que las pepitas se recogían en los ríos y eran muy reducidos los yacimientos a flor de tierra), desde 1519 en forma creciente y sistemática se institucionalizó la esclavitud para la producción de azúcar[523], que comenzó igualmente a explotarse en el Caribe, región que superará rápidamente a las islas atlánticas en su rendimiento. En el inicio los portugueses tenían prácticamente el monopolio, legitimado además por «bulas» pontificias, bajo la máscara de «cruzadas» contra los musulmanes. El negocio fue mucho más rentable que las mismas especias de la India[524]. Nació así la *Casa dos Escravos* en Lisboa, que se ocupó de la «trata de esclavos», paralela a la *Casa de Contratación* de Sevilla, dedicada en España al «negocio» de los indios.

La producción de la economía de las mercancías tropicales del Caribe reemplazará al negocio del sudeste asiático —en climas de más de 20 grados centígrados de calor de promedio y más de 1.000 mililitros de precipitación anual—. Así nacerá la esclavitud de los campesinos bantúes de la costa occidental de África, manejada por las potencias coloniales negreras (Portugal, Inglaterra, Francia, Holanda, Dinamarca, etc.). En 1525 llegan los primeros esclavos africanos a Santo Domingo, procedentes de Andalucía.

2. *Primera crítica filosófica contra la legitimidad de la esclavitud moderna: Bartolomé de Las Casas*

[122] Desde un punto de vista filosófico, fue global la aceptación de la esclavitud en el pensar musulmán, bizantino y europeo, como efecto de

una guerra justa, como rescate de las pérdidas por un ataque injusto o simplemente por naturaleza. Para los cristianos, de todas maneras, aunque la esclavitud no pudo darse antes de la «falta originaria»[525], no era reprobable como institución positiva cuando se daban las causas de su legitimidad[526]. Todos los escolásticos modernos de la llamada «segunda Escolástica» criticaban las injusticias que se cometían con los esclavos (pueden verse textos de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, etc.[527]), pero ninguno puso en cuestión la institución de la esclavitud antes de la década de 1540 (un siglo después del comienzo de la «trata» por parte de Portugal en África occidental, como hemos visto).

Por ello podrá parecer paradójico que un autor tenido como proesclavista[528], Bartolomé de Las Casas, haya sido el primero en criticar la institución de la esclavitud. Intentaré mostrar un tal juicio histórico. En efecto, es sabido desde 1768, y se ha insistido en ello en demasía, que Las Casas había aceptado en una primera época de su vida el envío de esclavos de la Península[529] como solución parcial al problema del indio. En 1516 opinaba que podían traerse esclavos «negros u otros»[530] para que trabajaran en lugar de los indios. Ni trajo los primeros esclavos, ni se ocupó de la «trata», ni tuvo negocio en el asunto. En 1518 «aconsejó» aún «el envío de esclavos negros *bozales*»[531], volviendo sobre el tema en otra ocasión[532]. En 1531 repite nuevamente este error[533], no habiéndose ocupado con especial atención de si había justificadas causas para ello. Simplemente aceptaba una situación dada. Aún en 1543 pensó llevar esclavos a Chiapas, de donde era obispo.

Pero lentamente comenzó a descubrir el problema del esclavo africano con igual claridad con la que había tratado el del indio. De vuelta a España, en el momento en que iniciaba el exilio de su obispado de Chiapas (1547), quiso detenerse intencionadamente en Lisboa algún tiempo para estudiar la cuestión de la esclavitud[534]. Y parece que lo hizo con obras tales como las de Gomes Eanes de Zurara (*Crónica dos feitos da Guiné*, inédito, *ca.* 1446-1452), García de Resende (*Crónica del rey Juan II de Portugal*, publicada en Évora, 1545) y Fernão Lopes de Castañeda (*Historia do descubrimento e conquista de India pelos portugueses*, editada en Coimbra en ese año de 1547)[535]. Poco después logra la liberación del esclavo Pedro ante el Consejo de Indias[536]. Además, al escribir en 1560 el libro 3 de la *Historia de las Indias*, muestra ya en la redacción su cambio completo de actitud al recordar los hechos:

> Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el clérigo [Las] Casas, *no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos*; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo *por injusta y tiránicamente hechos esclavos*, porque *la misma razón*[537] es la de los indios[538].

Lo que frecuentemente no se advierte en esta expresión de arrepentimiento y corrección de juicio es que se trata, al mismo tiempo, del testimonio de un cambio radical en su postura ante la esclavitud y de la

propuesta de una argumentación que manifiesta esta nueva situación, siendo así *la primera justificación filosófica moderna de la ilegitimidad e injusticia de la institución de la esclavitud* como estructura económica y de derecho.

De este cambio de actitud radical nos quedan como constancia los once capítulos del libro 1 de la *Historia de las Indias* —capítulos 17 al 27[539]—, que Las Casas agregó en 1554, después de haber redactado el primer libro de la obra[540]. La gravedad del tema queda evidenciada en un aspecto que para un lector desprevenido no tiene ninguna importancia —pero que ciertamente la tenía en la biografía de Las Casas—. Cuando en 1514 Las Casas cambió radicalmente su vida —lo que en terminología cristiana se denominaría una «conversión»[541]— y de un «cura encomendero» se transformó en un luchador por la justicia, leyó un texto que fue determinante para comprender la relación entre las estructuras económicas y la celebración del rito eucarístico cristiano, texto que ahora cita nuevamente[542] en el capítulo 17: «Es sacrificar al hijo en presencia de su padre el robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su medio de vida, quien no paga el justo salario derrama sangre»[543].

Viendo Las Casas la relación entre el pan que producían los indios (y ahora los esclavos africanos) y que debía ofrecerse en la liturgia cristiana, comprendió que dicho rito se tornaba en idolatría: se inmolaba al hijo (el indio, ahora al esclavo africano) en presencia de un «dios», pero si ese «dios» recibía un sacrificio humano era, para el cristiano, un fetiche y el acto una acción idolátrica. No pudiendo celebrar entonces la liturgia —esto en 1514—, se lo comunicó al gobernador Velásquez y comenzó la lucha por la justicia en favor del indio. De la misma manera ahora en 1554 aplicaba el texto al esclavo africano.

[123] Las Casas llega al tema teórico-filosófico de criticar la legitimidad de la esclavitud como tal (siendo en nuestro conocimiento actual el primero que lo hace de tal manera en el pensamiento occidental, en la Modernidad temprana), después de describir los pasos del «proyecto portugués» en el Atlántico gracias a los trabajos del Infante Enrique, y entonces reflexiona:

> Entre otros insultos y gravísimos males y detestables injusticias, daños y escándalos de los portugueses en aquellos descubrimientos [de África] por aquellos tiempos, contra los moradores de aquellas tierras, inocentes para con ellos, fueren moros o indios, negros o árabes[544], fue uno que ahora diremos muy señalado [...] Los padres desamparaban a los hijos, los maridos a las mujeres, las madres a los que escondían entre los herbazales y matas. [Los portugueses] prendieron ciento y cincuenta y cinco ánimas y otras muchas que mataron [...] Por manera que trajeron robados y salteados, cautivos, sin haberlos ofendido ni deberles cosa del mundo, sino estando aquellas gentes sin armas y en sus casas pacíficas y seguras[545].

Las Casas describe a lo largo de largas páginas los dolores, injusticias y torturas que sufren los africanos apresados (con igual vehemencia que

la usada en la defensa del indio). Y acto seguido comienza su argumentación, indicando que «los que así lloraban y se dolían y alzaban las manos y ojos al cielo, viéndose así, *contra ley natural y toda razón de hombres*, privados de su libertad y mujeres e hijos, patria y reposo»[546]. Y dando como ejemplo un grupo de africanos que se enfrentaron a los portugueses para defenderse, escribe:

[...] éstos fueron los primeros que mataron *justamente* portugueses, por cuanto los portugueses habían muerto y cautivado con la *injusticia* que arriba parece por lo dicho. Ninguno *que tenga razón de hombre, y mucho menos de letrados,* dudará de tener aquellas gentes todas [la razón] contra los portugueses [para realizar una] *guerra justísima*[547].

De manera que, como en el caso de los indios, Las Casas justifica la guerra defensiva (el uso de la coacción armada en defensa de los derechos propios, en este caso del Otro en relación a los portugueses) de los africanos contra los europeos —primer antecedente de la guerra contra el esclavismo, el colonialismo y la globalización—, contra la pretendida «modernización» que la cultura occidenral se siente obligada a universalizar.

Y en la tradicional lógica silogística moderna argumenta contra la legitimidad de la esclavitud —negando por anticipado los argumentos de Hobbes, Locke y tantos otros—, mostrando primero tres contradicciones performativas en la conducta y justificación de la misma por parte de los europeos, que pretenden llamarse cristianos:

[*a*] Aquí es de notar otra mayor ceguedad de Portugal [...] que trabaja para traer a la fe [cristiana] a los infieles o moros [y van] a saltear y robar a los que vivían en sus casas pacíficos y seguros[548] [...]; [*b*] lo segundo, que les mandaba traerlos a la fe, como si fuera venderles tal y tal mercadería y no hubiera más que hacer[549]; [*c*] lo tercero, que habiéndose hecho las obras susodichas tan inicuas, tan de sí malas y tan horribles, no considerasen [...] cuáles voluntades[550] para recibir sus predicaciones podían tener, que tan buenos ejemplos de crisriandad les habían dado [expresa irónicamenre][551].

[124] A estas contradicciones, en las que cae el cristiano en el caso de la esclavitud, Las Casas agrega otra propia de la tradición, que justificaba la esclavitud sólo si era fruto de una «guerra justa» —como castigo o reparación de tal guerra—. Pero lo que acontece es que no existe esa tal «guerra justa» en este caso. La guerra que los portugueses practican es injusta, y si alguna guerra fuera en este caso justa sería la de los africanos. En efecto, ninguna de las tres causas de «guerra justa» se aplica en este caso:

La primera es si nos impugnan e guerrean e inquietan a la cristiandad [y no es el caso]. La segunda causa, es o puede ser justa nuestra guerra contra ellos, si persiguen o estorban o impiden maliciosamente nuestra fe y religión cristiana [y tampoco es el caso]. La tercera causa de mover guerra justa a cualesquiera infieles el pueblo cristiano, es o sería o podría ser por detenernos[552] reinos nuestros

u otros bienes injustamente [...] Nunca ellos nos despojaron [de nada] pues tan distantes vivían de los moros que por acá nos fatigan[553], porque confines son de Etiopía [...] ¿pues con qué razón o justicia podrán justificar ni excusar tantos males y agravios, tantas muertes y cautiverios [...]?[554].

Por todo ello, es «aquí de notar que a ningún infiel, sea moro, árabe, turco, tártaro o indio o de otra cualquier especie, ley o secta que fuere[555], *no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacerle guerra*, ni molestarle, ni agraviarle con daño alguno en su persona ni cosa suya [...] y ser obligado el cristiano que lo hiciere a restitución de lo que les robaren y daños que les hicieren»[556]. La esclavitud en este caso es ilegítima[557]. Y por ello desde «el año de 1442 [...] todos los navíos que enviaba [el Infante Enrique] traían muchos esclavos moros [...], y *así creo yo, cierto*, que más ofendía que servía a Dios, porque infamaba su fe y ponía aborrecimiento de aquellos infieles la religión cristiana»[558].

Pero, además, Bartolomé no consideraba sólo a los portugueses causa de injusticia, sino mayormente a los españoles[559], ya que los portugueses «viendo que nosotros [los españoles] mostrábamos tener tanto necesidad de ellos y que *se los comprábamos bien*, diéronse y danse cada día prisa a robar y captivar más de ellos [...] por manera que nosotros *somos la causa de todos los pecados* que los unos y los otros cometen, *sin los nuestros que en comprarlos cometemos*»[560].

Espero que después de considerar estos argumentos los movimientos afro-latinoamericanos, caribeños y norteamericanos pnedan también referirse positivamente a Bartolomé de Las Casas, ya que se anticipó a todos los críticos modernos de la esclavitud.

En efecto, en 1555 se publica en la Universidad de Coimbra, poco después del cambio de posición de Las Casas, la obra de Fernão Oliveira *A Arte da Guerra do Mar*, donde se refiere a los «inventores de un comercio maligno» que consiste en «comprar y vender hombres libres y pacíficos, como se compran y venden animales», y donde condena la «agresión sin causa contra los moros, los judíos o los gentiles que desean estar en paz con nosotros [...]. Confiscar tierras, impedir que se cultiven, capturar a sus pueblos [...] es una tiranía manifiesta»[561]. De la misma manera, en 1560 aparece también en la Universidad de Coimbra el libro de Martín de Ledesma *Secunda Quarta*[562], donde se critica nuevamente el tráfico de esclavos.

Por su parte Tomás Mercado (m. 1575), un fraile dominico, en sn *Suma de tratos y contratos* (escrito en Sevilla y publicado en 1569), en su penúltimo capítulo ataca el tráfico de esclavos, aunque no la esclavitud como institución. Por su parte, Bernabé de Albornoz, que enseñó en la Universidad de México (primera universidad con la de Lima en todo el continente[563]), escribió el *Arte de los contratos*, publicado en 1573 (siete años después de la muerte de Las Casas), donde argumenta igualmente que la guerra, la venta o la aparente «salvación del alma» (ya que algunos razonaban, como veremos, que la pérdida de la libertad empírica no era comparable con la posibilidad de la salvación cristiana que se alcanzaba

como miembro de una sociedad cristiana, aunque fuera como esclavo) no son razones suficientes para justificar la esclavitud.

Luis de Molina (m. 1600) es muy minucioso en describir los sufrimientos de los esclavos y en la observación de los hechos, pero al final justifica la esclavitud:

Pese a tales reservas, Molina llega a la conclusión práctica de que los dueños de esclavos, es decir, principalmente los españoles del Nuevo Mundo, pueden conservar sus esclavos con conciencia tranquila mientras no hay pruebas terminantes de la injusticia de su reducción a la esclavitud, *lo que sólo ocurrirá rara vez*[564].

Habrá que esperar hasta el siglo XVII para la aparición de la obra de Alonso de Sandoval (m. 1652) *De instauranda aethiopum salute*, publicada en 1647[565], que intenta imitar un tanto la de José de Acosta sobre los indios. Es la primera obra extensa sobre nuestro tema, escrita por un jesuita que habiendo dedicado su vida a los esclavos, y siguiendo el ejemplo de Pedro Claver en Cartagena de Indias en la lucha contra el maltrato de los esclavos, sin embargo nunca puso en cuestión teóricamente la institución de la esclavitud.

Sólo en 1681 Francisco José de Jaca[566] redacta una *Resolución sobre la libertad de los negros* en donde realiza un tímido ataque a la institución de la esclavitud misma.

En Brasil, Antonio Vieira justifica ampliamente la esclavitud, aunque critica sus excesos[567], dentro de una visión apocalíptica, en la que el Portugal sería el gran Imperio mundial. Llega a argumentar en el sentido de que los bantúes en África estaban en el «infierno» del paganismo; en la esclavitud brasileña llegaban al «purgatorio» cristiano, para ganar el «cielo» después de la muerte.

3. *La esclavitud en la interpretación burguesa liberal: John Locke*

[125] El mundo anglosajón, como es sabido, se abre posteriormente a la trata de esclavos. Comienza todo por la piratería. Francis Drake y muchos otros, entre 1585 y 1603, cuentan hasta con 183 barcos que realizan 74 ataques. La explotación del azúcar en Barbados da la oportunidad de comenzar la trata de esclavos —con 50 individuos—[568]. John Selden, en su obra *Mare Clausum* (1653), justifica el comercio con un mundo colonial. Jeremy Taylor, con su *Ductor Dubitandium* (publicado en Londres en 1660), demuestra que es de derecho natural y fundado en el Antiguo Testamento el ocupar las nuevas tierras descubiertas, y «entonces, para salvar mi propia vida, puedo matar a otro, o a veinte o a cien, o quitarle de sus manos [sus bienes] para complacerme»[569]. John Vaughan o Thomas Hobbes opinarán de la misma manera.

Después de la *Glorious Revolution*, la visión tradicional del pensamiento liberal queda expresada en la posición de John Locke (1632-1704)[570]. Lo tratamos aquí porque constituye un capítulo abierto y que, de una u otra manera, permanece abierto hasta el presente, ya que aún

en nuestro tiempo se siguen esgrimiendo argumentos filosófico-políticos dentro de la «lógica» de Locke, en especial en el ámbito de la política global y en los foros internacionales[571]. Se trata de una aplicación particular de la «lógica de la totalidad», pero con una coherencia tautológica ejemplar, que permite justificar, dentro del espíritu de la revolución inglesa del 1688, la «trata de esclavos» (y la esclavitud como institución), *business* en el que Locke privadamente tenía invertido alguno de sus haberes. En el segundo de los *Two Treatises on Civil Government*, publicado en 1690, se ocupa frecuentemente del tema. Opuesto a la Iglesia anglicana y al absolutismo monárquico del partido *tory*, expresó de manera secularizada y agresiva la nueva posición burguesa de los *whigs*. La trata de esclavos era un comercio en auge, donde Inglaterra competía con Portugal y especialmente con Holanda como hemos visto. Todo parte de una declaración universal sobre la igualdad:

[El estado natural] es también un estado de igualdad [...] en el que nadie tiene más que otro [...]; nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza [...]; siendo también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento[572].

Ante tal declaración sería de esperar la imposibilidad de la esclavitud. Pero no es así. ¿Cómo se las arregla Locke para poder justificar la esclavitud? Su argumentación parte de la exigencia de la conservación de la vida propia y de los demás[573] en el «estado de naturaleza», de donde se deduce que no puede negarse el derecho de castigar a los que no cumplen con la ley natural, y por ello «tiene *cualquiera* el derecho de castigar a los transgresores de esa ley. [Éste] defiende de ese modo a los inocentes poniendo un obstáculo a los culpables»[574]. El trasgresor, por el hecho de no cumplir con la ley, «viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y la equidad común [...] Al hacerlo se convierte en un peligro para el género humano»[575].

La pregunta obvia sería: ¿cómo puede determinarse el crimen del culpable y cómo se elige al juez que pueda «defender a la especie humana en general»[576] ante tal crimen? La respuesta de Locke, suponiendo que estamos en el estado de naturaleza, pareciera simple y evidente: «cualquier hombre tiene el derecho de castigar al que lo ha ofendido»[577]. El culpable, por haberse opuesto a la ley natural[578], queda desprovisto de derechos, ya que «no rige con él la razón». Se pasa así del estado de naturaleza (o del estado civil) al «estado de guerra» (*state of war*), que para Hobbes se daban simultáneamente. Para Locke, por el contrario, el estado de naturaleza no es de guerra; se entra en el estado de guerra cuando hay alguien que se opone a la ley natural o nos odia sin motivo justo:

Se puede destruir a un hombre [...] que ha manifestado odio contra nosotros[579], por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león (*a wolf or a lion*). Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón, y no hay entonces otra norma que la fuerza y la violencia, por ello pueden ser trata-

dos como fieras. [...] Quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo [porque] la libertad es la base de todo[580].

[126] En el estado de guerra no impera ya el estado de naturaleza, pero tampoco el estado civil o político. Es justamente para superar el estado de guerra, y poder tener un juez con derecho, para lo que nace la sociedad civil o política. Pero ese juez político tiene autoridad intra-estatal. Las naciones en cambio retornan en sus relaciones entre ellas al estado de naturaleza, porque les «falta un juez común con autoridad»[581], y en ese caso cada uno es el único juez dentro de su propia conciencia, y tiene «como único remedio el clamar al Cielo»[582]. Como la esclavitud se establece en una relación externa entre naciones (por ejemplo, Inglaterra con las comunidades africanas) no hay autoridad supranacional política para dilucidar el conflicto, sino que sólo impera el estado de naturaleza (o de guerra). El estado de guerra es así como un estado de excepción *à la* Carl Schmitt, en la que el Otro, la dignidad de la Alteridad, es aniquilado. Esta negación de todo derecho del Otro, que, como veremos, queda nuevamente reafirmada en el concepto de «poder despótico», es lo que Locke debía probar, pero al darlo como un supuesto, torna tautológico todo su argumento.

Lévinas comprendió muy bien este argumento tautológico, totalitario, fundamento mismo de la Modernidad (y de la concepción de los derechos humanos entre los liberales de Estados Unidos —no hablemos de los conservadores fundamentalistas— desde el tiempo de la promulgación de la Constitución hasta la guerra de Afganistán y de Iraq[583]) cuando escribe en el Prefacio de *Totalidad e infinito*:

El *estado de guerra* suspende la moral; despoja a las instituciones y a las obligaciones eternas de su eternidad y, desde entonces, anula en lo provisorio los imperativos incondicionales [...] La guerra no se sitúa solamente como la mayor entre las interpelaciones de la moral. Ella la torna ridícula. El arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra [...] se impone desde entonces como el ejercicio mismo de la razón[584].

En la ética levinasiana —y en mi *Ética de la Liberación*— el Otro nunca puede perder sus derechos, su dignidad, y jamás podrá ser objeto, como Locke pretende, de un «poder despótico», tal como él lo define. Es decir, si una comunidad juzga, ya que «cualquiera» tiene este derecho natural —según Locke—, que el africano ha negado la ley natural o se ha levantado en armas injustamente (según mis particulares criterios de justicia) o simplemente «me odia», a partir de tal «juicio» pierde de inmediato dicho africano todo derecho y queda determinado como enemigo (el *inimicus* y no el *hostis* de Schmitt) al que se le puede declarar una «guerra justa». Si es vencido —y todo depende de la tecnología militar, puro efecto de la «razón instrumental»— será definido «justamente» como esclavo. Analicemos paso a paso el proceso argumentativo en el capítulo IV, «De la esclavitud», y en otros parágrafos posteriores referidos al tema.

Comienza por definir el principio universal, que intentará acotar para poder justificar la esclavitud. Su estrategia argumentativa es enunciar siempre positivamente lo que intenta negar como excepción[585]:

El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por contrato o por su propio consentimiento [...] Quien no dispone del poder de acabar con su propia vida no puede dar a otra persona poder para hacerlo[586].

Pero de inmediato se introduce una excepción a la regla:

Sin duda alguna que quien *ha perdido*, por su propia culpa[587] y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte[588], *el derecho a su propia vida*[589], puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida[590] retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo[591], *sirviéndose de él para su propia conveniencia*, y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea[592] con sólo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor[593].

Tal es la auténtica condición de la esclavirud; ésta no es sino la prolongación de un *estado de guerra* entre un vencedor y un cautivo[594].

Aquí se ha dado la razón, que no es una justificación ética, sino la descripción de una situación de hecho: la del poder ejercido por el más fuerte técnicamente en el arte de la estrategia militar. En realidad, la Modernidad se impuso siempre sobre los amerindios y los africanos (en el siglo XVI), simplemente y en última instancia por la violencia de las armas. Pero esto no puede aceptarse públicamente en una sociedad «civilizada» europea como una razón suficiente. Había que darle una «apariencia» moral. Locke intenta encontrar esas razones en la tradición.

[127] En efecto, ya Aristóteles había distinguido entre «poder despótico» (*despoteía*) y «poder político»[595]. Locke aplica esta distinción pero no en el estado de naturaleza o el estado político, sino en esa «tierra de nadie» (el Guantánamo de los presos talibanes) que es el estado de guerra e, invirtiendo los hechos (ya que los africanos son los atacados y se los describe como agresores), argumenta:

Poder despótico es el absoluto y arbitrario [poder] que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade[596] [...] El agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios[597] estableció como regla para las relaciones entre los hombres y de los recursos pacíficos que esa regla enseña[598], recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho [...] Por esa razón, los prisioneros capturados en una *guerra justa* y *legítima*, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despórico [...] que es en el fondo una prolongación del estado de guerra[599]. El poder que un conquistador adquiere sobre aquellos a quienes vence en una *guerra justa* es totalmente despótico[600].

[128] Para Locke, como en el caso de las relaciones entre las naciones, no se retorna simplemente al estado de naturaleza (como para

Hobbes o posteriormente para Hegel), sino que se accede a un estado de guerra permanente. Y, como hemos citado ya en el famoso texto de Lévinas, «el *estado de guerra* suspende la moral». La esclavitud es un hecho injustificable para la moral, pero se puede probar su legitimidad dentro de otra lógica, la del estado de guerra, «lógica totalitaria» de la Modernidad cuyo silogismo resumido es aproximadamente el siguiente:

En primer lugar, en el *estado de naturaleza* todos son iguales y libres.

En segundo lugar, si alguien deja de cumplir la ley natural se transforma en un «fuera de la ley», en el «enemigo» que puede ser muerto como la fiera salvaje por ser peligroso para la comunidad. No se le puede atribuir la igualdad y la libertad. Se pasa así a un *estado de guerra.*

En tercer lugar, el juez con autoridad sólo existe en el *estado civil* o *político.* En la relación entre las naciones no hay juez ni autoridad (porque no hay un Estado mundial). La única relación posible es la que establece el *estado de guerra.*

En cuarto lugar, cuando una nación cualquiera juzga que otra la ha agredido, o la ha tratado con injusticia, o la odia (causa indicada explícitamente por Locke), determina que dicha nación es agresora, y por ello juzga ser la enemiga de la nación, fuera de la ley y del derecho, y contra ella puede ejercerse una *guerra justa.* Sólo Dios puede juzgar la injusticia o imprudencia de esta decisión o de este juicio práctico.

En quinto lugar, el vencedor (evidentemente el más fuerte o el mejor armado), en razón del derecho que otorga la victoria misma, puede entonces esclavizar al vencido, porque estando fuera de la ley y del derecho se tiene sobre él *poder despótico*, como poder justo y legítimo. Además, los bienes de los vencidos pueden resarcir las pérdidas que ha ocasionado al vencedor el haber emprendido dicha guerra justa.

Como puede observarse, esta argumentación produce una completa *inversión* de lo que acontece en la realidad, y, además, es puramente *tautológica* en su sentido ético y político. Primero, porque el «inocente» campesino africano ha sido investido de la función de ser un violento agresor (inversión de los hechos empíricos). Segundo, porque el «juez» (en el momento cuarto de la argumentación), aunque no tiene autoridad o poder político por no estar ambos en condiciones de ser miembros de un inexistente Estado mundial, siendo que se encuentra en *estado de guerra*, tiene legítimamente poder despótico sobre el vencido. Siguiendo este argumento, toda nación podría considerar a cualquier otra como «fuera de la ley» simplemente por no cumplir con su interpretación «cultural» o etnocéntrica de la ley natural o de lo que «Dios [el propio] estableció como regla». Se trata de una tautología auto-referente radical, sin ningún criterio de exterioridad universal; es lo puramente subjetivo, arbitrario, intra-cultural, dogmático, totalitario. Este argumento, sin embargo, expresa la racionalidad misma de la «Razón moderna» esclavista y colonial; es decir, fundamentó el comportamiento de las metrópolis europeas hacia el mundo colonial y hacia la esclavitud en la Edad de la Modernidad, hasta el presente[601]: es exclusión radical de la dignidad de la

Alteridad; es negación de todo derecho (sea natural, de gentes o internacional) a la propia identidad del africano esclavizado contra toda razón.

Estamos todavía muy lejos de cuando en 1774 John Wesley publique su *Thoughts on Slavery* desde un punto de vista crítico cristiano, o cuando dos años después el mismo Adam Smith defienda la libertad de los esclavos desde un razonamiento puramente burgués:

> De acuerdo, pues, con la experiencia de todos los siglos y naciones, nos parece evidente que las labores hechas por los hombres libres salen siempre más baratas (*cheaper*), a la postre, que las realizadas por esclavos[602].

La lucha de los esclavos y la auto-comprensión filosófica de su emancipación quedan así indicadas en sus orígenes[603].

§ 8. LA SEGUNDA «MODERNIDAD TEMPRANA». LAS CRISTIANDADES DEL NORTE DE EUROPA (1630-1789)

[129] Diferenciamos tres Modernidades (la temprana, la madura y la tardía). En la primera de ellas (la temprana) nos situamos ahora en un *segundo* momento. La Modernidad posthispánica[604], alejada del Mediterráneo, con fuerte influencia del feudalismo tardío, continental por no estar conectada con el sistema africano y asiático, sólo atlántica en el mejor de los casos (cuando el Atlántico moderno comenzaba a nacer), alejada del norte de Europa, que será para Hegel en el comienzo del siglo XIX el «corazón de Europa»[605], era en el siglo XVI la periferia de una Europa no-hegemónica del reciente «mercado mundial» que no había comenzado todavía a desplegar. En el siglo XVI, la filosofía política de estos países estaba menos desarrollada que las de Italia, España o Portugal. La teoría del *consenso* de las comunidades (en el sentido radical de Bartolomé de Las Casas que tenía experiencia de pueblos extra-europeos), naciones o reinos hispanos que efectuaban un *pacto* con el rey elegido por dichos «reinos» (como los de Castilla, de Aragón, etc.), «pueblos» como última instancia de la potestad, sufrirá al comienzo un retroceso en la mera legitimación del Estado débil, y por ello propugnaban monarquías absolutas (que expondremos en el apartado 1). Posteriormente, gracias al mercantilismo holandés (2), y después al británico (3), la comunidad de los «burgueses» o «principales» entre los habitantes de las ciudades (comerciantes, colonizadores, burgueses), comenzará a controlar la institucionalización política del Estado, logrando un «consenso» hegemónico, de otro tipo que el Atenas o el de la Roma clásicas, tomando como ejemplo el cada vez más admirado, exitoso y estable sistema republicano (interpretado como «mixto»), fruto del «milagro de Venecia».

Lo cierto es que el discurso de la filosofía política cambiará completamente de paradigma, partiendo del solipsismo metafísico o atomismo del individuo (perdiendo así a la comunidad como referencia primera) y reunificando a la socialidad por medio de un «pacto», que ya no será el de Bartolomé de Las Casas ni el de Francisco Suárez, aunque no dejará de inspirarse en ellos de manera directa. Estamos así en presencia de una *segunda* Modernidad temprana que se apoya en el manejo de un nuevo discurso para fundamentar la legitimidad del naciente Estado moderno *sensu stricto*.

La superación del feudalismo suponía, paradójicamente, que la burguesía naciente debía potenciar un señor feudal sobre los otros para unificar el poder político y militar y poder organizar así un mercado mucho más extenso que el pequeño feudo medieval. Era necesario un territorio con fronteras protegidas por los ejércitos de un Estado —China lo había logrado desde el siglo II a.C., y España desde el 1476 con la alianza de Castilla y Aragón—. La burguesía comercial luchó entonces a favor de la legitimación de un rey ante el resto de los numerosos señores feudales

y otras fuerzas centrífugas (especialmente las estructuras eclesiales). La decadencia de la explotación de la plata americana en el caso de España (como imposibilidad de constituir un «imperio-mundo»), que produce un colapso financiero que obliga a abdicar a Carlos V y en los decenios posteriores un estancamiento agrícola, la crisis de las condiciones para una industria textil y otros factores, que bosquejan un panorama de decadencia general hispánica en el comienzo del siglo XVII[606], desde 1620 al menos, todo ello permite el surgimiento de una nueva Europa del norte:

Una vez que se terminó el sueño de los Habsburgo acerca de un imperio mundial [...] la economía capitalista global se encontraba con un sistema establecido que era incontrolable. Rápidamente alcanzó un punto de equilibrio en sus relaciones con otros sistemas globales: los imperios otomano y ruso, la economía inmensa del océano Índico. Todos los Estados, existentes o en potencia, dentro de la economía global europea, pronto entraron en una carrera de burocratización, de organizar un ejército ofensivo, de homogeneizar su cultura y diversificar sus actividades económicas. En 1640, los países del noroeste europeo habían logrado establecerse como Estados centrales. España, el nordeste de Europa y América ibérica se habían convertido en la periferia[607].

De todas maneras estamos todavía en una etapa pre-industrial, y sin que el noroeste de Europa tenga hegemonía sobre los océanos orientales (sobre el Índico o el Pacífico, todavía bajo presencia hegemónica china e indostánica). Es sólo una «Modernidad temprana» en período de maduración, de creación de las bases de su futura expansión.

1. *La monarquía absoluta. Jean Bodin*

[130] Jean Bodin (1530-1596), jurista y profesor de derecho en la Universidad de Toulouse, escribe *Los seis libros sobre la república*[608] para legitimar el orden monárquico requerido por la burguesía mercantil naciente. Nos explica que «la República es gobierno justo de muchas comunidades, de lo que les es común, con poder soberano»[609]. «República» es aquí idéntico a comunidad política —no a un tipo de gobierno— cuando tiene «poder soberano». Su visión es clásica, por ello piensa que está constituida por familias[610]; de la misma manera que piensa que en su origen «la razón y la luz natural nos conducen a la conclusión de creer que la fuerza y violencia son la fuente y origen de la República»[611], de manera que «los primeros seres humanos no tuvieron ningún sentido del honor ni virtudes mayores que las de matar, asesinar, robar o esclavizar a los otros seres humanos»[612]. Es una anticipación del tema hobbesiano del origen del poder, interpretado como negatividad primera. De donde surge la «ciudadanía»: «He aquí el origen de las Repúblicas, que puede iluminar la definición de ciudadano, que no es más que un simple sujeto obteniendo la soberanía de otro»[613].

El «ciudadano» deja de ser un sujeto sin ley y constituye una comunidad de aquellos que por razón natural o naturalizados, o como esclavos emancipados, «son gobernados por el poder soberano (*la puis-*

sance souveraine) de uno o muchos señores, aunque estén diferenciados por diversas leyes, lenguas, costumbres, religiones o naciones [ya que] la República puede tener muchas ciudades y provincias que tendrán diversas costumbres, y de todas maneras sujetos a la autoridad de señores soberanos y a sus edictos y ordenanzas»[614]. Estamos ante un Estado territorial que ha superado la política de una ciudad, aunque sea imperial, como Roma, o un sistema mercantil enorme, como Venecia. Se entiende entonces que el ciudadano es el que recibe «protección» del «Príncipe o de la señoría soberana (*seigneurie souveraine*)»[615]; es decir, para Bodin la soberanía tenía por destinatario sólo al monarca. En efecto, la soberanía era la fuente misma de la política:

La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República, que los latinos llamaban *majestatem*, los griegos *ákhran ékousian* o *kurían arkhé* [...] Es necesario aquí dar una definición de soberanía (*souveraineté*), porque no hay jurisconsulto ni filósofo político que lo haya hecho, aunque es la cuestión principal y más necesaria de ser expuesta en un tratado sobre la República (*République*)[616].

Bodin tiene conciencia de tocar un tema «nuevo», que la filosofía no había tratado. En efecto, la *potestas*, potestad o poder, no se identifica con el concepto moderno de «autonomía» que la «soberanía» incluye. Para que haya soberanía debe haber «poder absoluto (*puissance absolue*)»[617] y permanente en el tiempo. «Es necesario que los que son soberanos no estén sujetos de ninguna manera bajo el comando de otro, y que puedan dar las leyes a los súbditos»[618]. Pero de aquí deduce lo siguiente:

Si entonces el Príncipe soberano está exento del cumplimiento de las leyes de sus predecesores, mucho menos debería obedecer a las leyes y ordenanzas que él mismo dicta: porque se puede recibir leyes de otros, pero es imposible por naturaleza darse a sí mismo leyes, u ordenarse a sí mismo, lo que dependería de su propia voluntad, como se expresa: *nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit*, que es una razón necesaria, que muestra evidentemente que el Rey no puede estar sujeto a sus leyes[619].

Bodin repite una y otra vez que el único soberano es el Príncipe. Porque «el monarca está separado del pueblo»[620], en la República hay dos partes: «de un lado, el que tiene la soberanía, y del otro el pueblo»[621]. «En la monarquía, cada uno [de los súbditos] en particular y todo el pueblo como cuerpo debe jurar guardar la ley, y jurar fidelidad al monarca soberano, quien sólo debe juramento a Dios»[622]. «Ya que si la justicia es el fin de la ley, y la ley obra del Príncipe, el Príncipe es la imagen de Dios»[623].

Se trata, por tanto, de una legitimación radical de la monarquía francesa. Hasta tal punto que Bodin se enfrenta con Contarini, que acaba de publicar su obra sobre Venecia, e indica que en verdad Venecia no es un gobierno mixto, sino aristocrático, porque «la potestad real de ninguna manera la ejerce el Duque de Venecia, la aristocracia el Senado, y el estado popular (*l'état populaire*) el gran Consejo»[624]. Y escribe:

El Estado de Venecia (*l'état de Venise*) es simple y no mixto [...] El número de los venecianos, según el censo de hace veinte años, era de 59.349 [...], mientras que son 4 o 5 mil gentilhombres jóvenes o viejos los que forman parte del Estado [...] Es entonces una minoría de venecianos los que tienen la soberanía (*souveraineté*), y de ciertas familias patricias[625].

Para Bodin era un Estado aristocrático, ya que la última instancia es el «Consejo Mayor». Por el contrario, «el Estado de Francia era simple y puramente monárquico»[626], y son los Estados a los que Bodin se aplica. En efecto «son verdaderas monarquías las de Francia, España, Inglaterra, Escocia, Etiopía, Turquía, Persia o Moscovia, las que tienen el Poder sin duda alguna»[627]. De todas maneras deja lugar a poder levantarse ante el Rey, ya que «muchos doctores y teólogos que han tocado la cuestión han resuelto que es lícito matar al tirano»[628]. Bodin trata muchos otros temas, pero todos tienden a mostrar cómo la monarquía es el mejor de los tipos de República[629].

2. *El nuevo paradigma del discurso de fundamentación de la política: Thomas Hobbes*

[131] En Inglaterra, la isla del extremo occidental del «sistema antiguo», que por estar situada en el Atlántico podrá ser el «centro» geopolítico futuro del «sistema-mundo», tenían una monarquía sumamente débil. Era necesario para los conservadores, que se oponían a los reformadores radicales y sectas milenaristas en la guerra civil de 1642-1646, apoyar decididamente al régimen monárquico contra los partidos «parlamentaristas». Thomas Hobbes (1588-1679) era uno de ellos[630]. Mezclaban un «humanismo cívico» con cierta dosis de calvinismo individualista, junto a la creencia de que Inglaterra era la Nueva Nación elegida por Dios. Concebían la *Petition of Right* de 1628 (en la que el rey impotente debió conceder al parlamento no recaudar los impuestos sin mediación del indicado parlamento, reconocer el *Habeas corpus* y no poder declarar la ley marcial en tiempos de paz) como una concesión de «derechos civiles» inaceptable para la soberanía del rey —en una posición muy semejante a la de la tradición de Jean Bodin—. Al ser decapitado Carlos I en 1649, el caos de la guerra civil se había hecho presente como un estado permanente negativo y pleno de inseguridad.

Antes de comenzar la exposición de nuestro tema detengámonos un instante en un pensador que tendrá gran influencia sobre Hobbes, Locke y muchos de sus contemporáneos. Se trata del anglicano Ricardo Hooker (1553-1600). En efecto, la filosofía política inglesa lo tendrá siempre presente de alguna manera. En su *The Laws of Ecclesiastical Polity*[631] critica la posición puritana calvinista, que negaba la validez de la razón humana. John Knox, fundador del presbiterianismo, aceptaba sólo las Escrituras como única fuente de argumentación política o jurídica. La Iglesia era por tanto la guardiana de la palabra divina y consiguientemente estaba sobre el Estado. Como los hugonotes en Francia, justifi-

caban ampliamente el tiranicidio. Hooker, por el contrario, conocedor de los Padres de la Iglesia, la filosofía medieval, y apoyándose especialmente en Tomás de Aquino y en la Escolástica moderna española, opina que aunque la Escritura es luz permanente, no niega por ello la luz de la razón humana. En las cuestiones naturales la razón puede remitirse a los grandes pensadores aunque no sean cristianos. El ser humano es por naturaleza social[632]. El poder político pertenece al pueblo y éste le confía el gobierno por consentimiento y contrato[633]. Los tipos de gobierno no son naturales y deben decidirlos los participantes como una elección arbitraria[634]. Las cuestiones políticas de la Iglesia deben ser resueltas por el uso de la razón —no hay revelación particular sobre el tema—[635]. Aunque la religión sea útil para la política, no debe usársela, como sugiere Maquiavelo, con fines políticos —que será, como veremos, la posición de Hobbes, aún mucho más radical que el italiano—. En las naciones donde los cristianos son minoría existe separación de Estado e Iglesia. Pero en las «Repúblicas cristianas» son como una misma substancia por tener un mismo pueblo, pero deben ser diferentes en funciones[636], tanto como la fe y la razón. Niega, con Wyclif o Lutero, la autoridad del papa. Tanto en la Iglesia como en el Estado la autoridad debe basarse en el consentimiento, en el consenso[637]. En el Nuevo Testamento es desconocido el concepto de «República cristiana», pero en el antiguo Israel había una nación civil y eclesiástica. Tenía una visión restringida de la tolerancia, por la que los herejes y papistas católicos podían vivir en un Estado anglicano, ya que las leyes humanas obligan sólo exteriormente, pero no podían hacer pública su disidencia para mantener el orden estable y armonioso del Estado[638]. Como podremos ver, las diferencias con Hobbes son mayores.

En efecto, en el año crucial de 1642, año de la muerte de Galileo Galilei, del nacimiento de Isaac Newton, cinco después de la aparición del *El discurso del método* de René Descartes en Amsterdam, aparece *De cive* (*Del ciudadano*), la primera obra política fundamental de Hobbes. Si el siglo XVI transcurrió creativamente al deconstruirse toda la visión geopolítica del «antiguo sistema», en la primera parte del XVII se *formuló* el nuevo modelo de la Modernidad. En ontología será Descartes el que *explícitamente* formule la nueva fundamentación, en astronomía Galileo (siguiendo las hipótesis de Kepler y Copérnico), en física Newton. En política, Hobbes fue el primero en formalizar el nuevo paradigma. Propuso un modelo solipsista, fundado en las pasiones más que en la razón —siguiendo el voluntarismo franciscano de Oxford y Cambridge y de Duns Scoto, como hemos visto—, donde el poder procedía de la fuerza del ser humano en «estado de naturaleza» y no de la civilidad del súbdito, ya que éste permitía al rey el ejercicio del poder, restringiendo el uso del suyo y quedando de alguna manera como inerme, gracias al contrato fundado en el común interés de la sobrevivencia de todos, que daba legitimidad sobre nueva base al Estado, a las instituciones civiles y a la acción política. Hobbes es el iniciador de una tradición moderna que será tenida en cuenta durante los siglos posteriores. Existe una enorme

diferencia con Maquiavelo. Éste expone en *El Príncipe* un tratado sobre la nueva estrategia prudencial, como astucia, de la acción política; Hobbes, en cambio, propone una nueva *fundamentación ontológica* de la política. Y, contra la opinión corriente actual, en vez de interpretar la macro-estructura estatal o política de manera secularizada, separando la política de la religión, ocupa la mitad de su obra cumbre de 1651, el *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* —dentro de un tratamiento tradicional en su época, como el de Hooker—, para mostrar también *more theologico* (como puede verse en el uso continuo de la Escritura cristiana en la III y IV partes de la obra) la conveniencia de un Estado que ejerza el poder recibido de Dios sobre la Iglesia (en este caso la anglicana) dentro del *modelo de Cristiandad*[639], inaugurado en Bizancio por Constantino (en el siglo IV, como hemos visto) o por Teodosio poco después y jurídicamente estructurado. El modelo de «Cristiandad» practicado ya en el siglo XVI, sea como cristiandades católicas en España[640], Portugal, Francia o Italia, o ahora como cristiandades anglicana (de Inglaterra) o luterana (de la Prusia posterior a Lutero, de la Dinamarca de Kierkegaard, de los países escandinavos, lo mismo que de la Rusia de los zares). A Hobbes le preocupa la debilidad del Estado, de la monarquía inglesa, que dejaba un vacío de poder y favorecía el caos, la «lucha de todos contra todos». Para poder *fortalecer* el Estado era necesario otorgarle la potestad de dirigir igualmente a la Iglesia —una mera secularización, como a veces sugieren los intérpretes, hubiera significado perder un recurso estratégico del poder político de extrema importancia—:

Ahora bien, [...] lo que a continuación me propongo tratar [...] es la naturaleza y derechos de un *Estado cristiano* (*a Christian Commonwealth* [...][641]. Para la comprensión del *Poder eclesiástico* (*Power Ecclesiastical*), es decir, qué es y en quién reside, hemos de distinguir dos partes en la época anterior a la Ascensión del Señor: una, antes de la conversión de los Reyes, y de los hombres provistos de poder civil soberano; la otra, después de su conversión[642].

La Iglesia primitiva, anterior a la Cristiandad, era crítica y por ello era perseguida por el Imperio. Pero una vez que hubo reyes cristianos —los primeros en Armenia y Georgia, anteriores a Constantino—, se planteó el tema de la «justificación» *cristiana* del Estado, y el cristianismo pasó de tener una visión mesiánica crítico-profética[643] de la política a constituir la fundamentación misma del Estado —como lo enunciaría claramente Hegel—. Se planteó por primera vez la posibilidad de que la Iglesia dominara al Estado (como posteriormente acontecerá en el Estado Pontificio en Italia) o que el Estado manejara en su provecho a la Iglesia (como indica el modelo de «Cristiandad»). Éste es el caso propuesto por Hobbes:

En todos los Estados de los paganos, los soberanos tuvieron la denominación de pastores del pueblo [...] Por esta razón los reyes cristianos siguen siendo los pastores supremos de su pueblo [...] y, por consiguiente, todos los demás pastores

son instituidos en virtud de la autoridad de dicho soberano[644]. Por consiguiente, nadie sino los reyes pueden poner entre sus títulos (como signo de sumisión a Dios, solamente) *Dei gratia Rex* (Rey por la gracia de Dios), etc. Los obispos deben proclamar al comienzo de sus mandatos: *Por la gracia de la Majestad real, Obispo de tal diócesis*[645].

Como puede observarse, lo que Hobbes intenta explicar no es la secularización del Estado, sino, muy por el contrario, justificar teológicamente (con la Biblia en la mano y como creyente) la existencia de un «Estado *cristiano*» —que Kierkegaard denominó *Cristiandad*, y que Marx ridiculizó en sus artículos críticos juveniles sobre las prácticas de censura del emperador prusiano luterano, como hemos visto más arriba[646]—. Pero todo esto lo expone Hobbes porque se propone otorgar más poder a un Estado demasiado débil como el inglés, criticado por los grupos parlamentaristas o los católicos (que serán perseguidos por los reyes en favor del anglicanismo), comunidades a las que nuestro autor se oponía.

[132] En efecto, nuestro filósofo no aceptaba una concepción mixta del poder[647]. En su lugar justificaba una monarquía absoluta. El argumento contará con nuevas categorías, teniendo una gran originalidad, y obtendrá además una larga tradición posterior en la filosofía política anglosajona.

Todo comienza con la hipótesis de un «estado de naturaleza» —que de alguna manera seculariza, ahora sí, el término *ex quo* de la filosofía política medieval, que colocaba como premisa mayor de todo argumento político la situación del agente en el «paraíso terrenal» (el estado ideal) anterior al pecado original (el estado empírico)[648]—. Ahora, en cambio, se trata de una «hipotética» (o histórica)[649] situación como punto de partida:

En el *estado de naturaleza*, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño. [...] En el mero *estado de naturaleza*, *antes*[650] que llegara el momento en que los hombres establecieran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportnno [...] Y esto es lo que viene a significar el dicho común de que *la naturaleza ha dado todo a todos*. De lo cual podemos también deducir que en el *estado de naturaleza* el beneficio [propio] es la medida del derecho[651].

La «naturaleza» ha originado a los seres humanos[652] situándolos en un «estado de naturaleza», con un «derecho de naturaleza» o *ius naturale* (que «es la libertad que cada ser humano tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su [...] propia vida»[653]) y bajo una «ley de naturaleza» o *lex naturalis* (que «es el precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un ser humano hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla»[654]). El «estado de naturaleza» tiene para Hobbes un contenido peculiar:

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la *condición* o *estado*

que se denomina *guerra* [es decir, es un «estado de guerra»]; una guerra tal que es la de todos contra todos[655] [...] La naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay *seguridad* de lo contrario[656].

El pensamiento conservador en general[657], y nuestro autor en particular, parte siempre de una «realidad precaria» o extremadamente negativa. Utiliza al mismo tiempo el «principio de imposibilidad»[658], refutando así a presbiterianos, pietistas y parlamentaristas, llevando sus posiciones al absurdo en una especie de «tipo» o «estado ideal» (como lo llamaría Max Weber). En efecto, en el «estado de naturaleza» el individuo se encuentra enteramente libre, con todos los derechos, sin propiedad alguna, tal como sustentaban los utópicos sociales de su época (anticonservadores). Hobbes, partiendo de sus premisas, muestra que esa situación ideal se torna imposible, se invierte en su contrario: teniendo todos los derechos y libertades, siendo igualmente egoístas, todos luchan contra todos y la conservación de la vida se torna imposible. Este «mal mayor» justifica el «mal menor» (la «sociedad civil» tal como la describe en el *Leviatán*).

Este «estado de guerra» produce además el «miedo mutuo»[659], pero el nuevo estado civil igualmente «atemoriza a todos» —como se lee en el texto citado—. Por lo que se pasará de un estado de temor mayor generalizado a un temor menor institucionalizado (en el «estado civil»). Es decir, el «paraíso terrenal» medieval era una «idea regulativa *positiva*» —porque no era una idea regulativa conservadora—; mientras que el «estado de naturaleza» de Hobbes, por el contrario, era una «idea regulativa *negativa*» (una especie de infierno *ex quo*). «Salir» de ese infierno debía ser contabilizado como un «menor costo»; por lo que los dos sufrimientos debían ser comparados, contabilizados o calculados desde el estado *posterior* en referencia a las mayores penas del estado *anterior*[660].

[133] En *primer* lugar, el poder lo ejerce, lo transfiere o lo renuncia cada individuo. Hobbes no tiene ya como punto de partida la «comunidad». Cada ser humano es como una mónada (un móvil newtoniano con fuerza que se mueve por inercia), que al moverse puede ser atraída por otros móviles, chocar con ellos o sufrir repulsión de otros[661]. Se trata de una «física» atomística de cuerpos móviles en el espacio vacío —que hace referencia a Galileo, Newton y otros astrónomos o físicos de su época— que se aplica ahora al discurso político. Como los cuerpos en movimiento, cada individuo goza de una extrema libertad primigenia:

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la *ausencia* de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia *reducen*[662] parte del poder que un ser humano tiene de hacer lo que quiere[663].

Hobbes parte, como en la física moderna, del principio de imposibilidad, como en el ejemplo del «móvil perpetuo», que de no oponérsele «resistencia», «impedimentos», podría continuar por su inercia infinitamente en movimiento. De la misma manera el ser humano es movido por

una fuerza inmanente, ya que parte de una antropología que considera cuatro dimensiones[664]. El momento motor de la política es la «moción» de la pasión (dentro de la tradición voluntarista y nominalista franciscana anglosajona). El móvil natural estaría en perpetuo movimiento, eternamente, si no hubiera un «impedimento». Por ello el argumento central hobbesiano puede reducirse en su esencia a quitarle «resistencia» o «impedimento» al soberano, como veremos.

Por otra parte, aun en el «estado de naturaleza», es el lenguaje el que posibilita la comunicación entre los individuos: «sin él no hubiera existido entre los seres humanos ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos»[665]. Pero el lenguaje no es motor ni es un «poder» del ser humano; no mueve a la acción política y menos a la paz, ya que el motor son las «pasiones», las que se encuentran opuestas entre sí. Por ello en el «estado de naturaleza» es imposible conservar la vida, y el miedo a perderla se hace general. Es necesario superar este estadio negativo originario.

Por ello, en *segundo* lugar, todos (menos el soberano, el rey, como veremos) deben tender a la paz, pero para lograrla deben negarse a sí mismos:

> Cada ser humano debe esforzarse por la paz [...] De esta ley fundamental de naturaleza [...] se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a *renunciar* (*to lay down*) al [...] derecho a todas las cosas [...] *Renunciar* un derecho a cierta cosa es *despojarse* (*divest*) a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión[666].

No hay que constituirse en «impedimento» para que sea posible el ejercicio del poder político o civil del otro, por la restricción o renuncia del propio derecho natural a ejercer dicho poder. Es, entonces, en cuanto al individuo en estado natural, un momento negativo. Es una imposibilidad de actuar de unos, como veremos.

En *tercer* lugar, la restricción que se impone a sí mismo el individuo aparece como una *transferencia*, en cuanto la renuncia se deposita en la voluntad de otro elegido, el soberano (el rey). No es propiamente «transferir» (como acto positivo), sino más bien un prohibirse, negarse, restringirse, impedirse, no ofrecer resistencia, «dar camino libre» a la voluntad natural del soberano:

> Se abandona un derecho [...] por transferencia (*transferring*) cuando se desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho [...] se dice que está obligado o ligado a *no impedir* el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho[667].

El *perpetuum mobile*[668] (sólo el rey) —según la *ley de conservación* de la energía como categoría básica de la termodinámica— puede ahora seguir, en un «estado de naturaleza», en movimiento por su inercia inicial.

Para que esto sea posible es necesario un *cuarto* momento: «la mutua transferencia de derechos es lo que los seres humanos llaman *contrato*»[669]. El pacto que constituye la «sociedad civil» (o política propiamente dicha) abre un nuevo espacio (el campo propiamente político) donde ya no se ejercen las fuerzas antagonistas de las pasiones de los individuos naturales (de manera muy diferente a la propuesta de Foucault[670]), ya que los ciudadanos o súbditos (y son tales por haber negado sus derechos disciplinadamente, estoicamente) renuncian a ejercer su fuerza, dejan de impedir con su poder el ejercicio del poder soberano, y en esto precisamente consiste el contenido del contrato, en el que consta que sólo se permite ejercer su libertad al soberano (al rey) como «poder político», y por ello lo ejercita *despóticamente*. El contrato tiene una condición: que no se ponga en juego la sobrevivencia de los ciudadanos obedientes[671]. Y en esto consiste el Estado:

[Es] una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos (*mutual covenants*), realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor (*author*), con el objeto de que se pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como se lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina *soberano (Sovereign)*, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es súbdito (*Subject*) suyo[672].

Cuando esto acontece voluntariamente, «en este [...] caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*»[673]. Y «de esta *institución* de un Estado derivan todos los *derechos* y *facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo (*consent of the people*) reunido»[674].

El soberano tiene entonces la suma de todos los derechos y la libertad plena. Hobbes, como conservador decidido y opinando políticamente que la única garantía de la paz en Inglaterra era la monarquía (contra todo «parlamentarismo»), da al rey, al soberano, nada menos que los siguientes derechos:

El poder acuñar la moneda; de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos; de tener opción de compra en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferida por el soberano, y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos [...] Si el soberano transfiere la *militia*, será en vano que retenga la capacidad de juzgar [...]; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus [...] Un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir[675].

Como vemos, Hobbes da *todos los poderes* a la monarquía, incluyendo el poder legislativo, judicial y ejecutivo, indivisiblemente. Es una «Voluntad de Poder» absoluta, un «Yo puedo» (sujeto ontológicamente instituyente de todos los momentos del campo político) —correlativo al «Yo pienso» cartesiano (del campo ontológico gnoseológico), o al «Yo produzco» (por el trabajo e intercambio del producto en el campo económico de la ontología del capital)—. El «Yo, el Rey» (firma de

todas las «reales cédulas» de los reyes hispánicos) se ha expandido por toda Europa.

[134] Por otra parte, para Hobbes, y en *quinto* lugar, una vez que se ha restringido a sí mismo voluntariamente el individuo en el ejercicio del propio derecho natural para aparecer como un ciudadano o súbdito, todos los derechos le son irrecuperables, el ciudadano queda sin derechos[676]. En el «Estado por *adquisición*», donde se encuentran las colonias, se ejerce además un «poder despótico»[677], donde la situación del súbdito es aún más precaria. De todas maneras, la libertad del súbdito se encuentra encuadrada fixistamente por la necesidad de lo que el soberano, el rey, dispone[678]. «La libertad del súbdito radica, por tanto, solamente en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano»[679]. Es por tanto una política legalista donde la «libertad del soberano» es la única libertad absoluta, aunque con una única restricción:

Si el soberano ordena a un hombre que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa *sin la cual no puede vivir*, ese hombre tiene libertad para desobedecer[680].

Tras haber expuesto por primera vez el origen del Estado dentro de una concepción solipsista del sujeto, Hobbes pasa al *nivel B* (de nuestra «arquitectónica») describiendo las *instituciones* fundamentales del Estado. Todo se deduce del poder absoluto del soberano, como en Bodin, es decir, el poder de los «ministerios públicos»[681], del «Consejo»[682], etc. Hobbes expone su posición ante «las leyes civiles»[683], para concluir sobre las causas que «debilitan o tienden a la desintegración de un Estado»[684], que, en el fondo, es la razón de haber escrito el *Leviatán*. Hobbes describe las causas de la destrucción del Estado de la siguiente manera:

Las enfermedades de un Estado (*the disease of a commonwealth*), procedentes del veneno de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma que *cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones* [...] Otra doctrina repugnante [...] es que *cualquiera cosa que un hombre hace contra su conciencia es un pecado* [...] Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un Estado es que *quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles* [...] En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros políticos y de historia [...] Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos *escritores democráticos (democratical writers)* que continuamente ladran contra tal régimen, no hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, a quien, sin embargo, aborrecen cuando lo tienen, por una cierta *tiranofobia* o terror de ser fuertemente gobernados[685].

Cabe indicar un capítulo importante, a nuestros fines, sobre «la nutrición» de los habitantes de un Estado[686], porque «la nutrición de un Estado consiste en la abundancia y distribución de *materiales* que conducen a la vida»[687], y el soberano ha de ocuparse de este aspecto de manera privilegiada. Con respecto a los medios de reproducción de la vida se hace

necesaria «la institución de la propiedad [que por ello] es un efecto del Estado»[688]. Para Hobbes, y por otras razones de las esgrimidas por los Padres de la Iglesia, la propiedad no es de derecho natural sino positivo (de *ius gentium* para otros) y guarda relación con el Estado. Por ello, el soberano (que no pierde su derecho natural sobre la tierra) puede redistribuirla en casos de necesidad (como en la guerra, por ejemplo).

Hablando de estos temas Hobbes, además, se sitúa en el «sistema-mundo» que habían abierto los países hispánicos más de siglo y medio antes, desde un horizonte mercantilista ingenuo que Marx habrá de criticar:

Y así como la plata y el oro tienen su valor derivado de la materia misma [*sic*], poseen en primer lugar el privilegio de que el valor de esas materias no puede ser alterado por el poder de uno ni de unos pocos Estados, ya que es una medida común de los bienes *en todos los países*[689].

En este capítulo se refiere, de manera inevitablemente eurocéntrica, a «las creaciones filiales de un Estado, [que] son lo que denominamos *plantaciones* o *colonias*, grupos de personas enviados por el Estado [¡europeo!], al mando de un jefe o gobernador, para habitar un país extranjero que o bien carece de habitantes [la tierra vacía] o han sido éstos eliminados por la guerra»[690]. Hobbes no da ninguna importancia a esa violencia que «elimina» poblaciones enteras convirtiéndolas en «tierra vaciada».

[135] Y después de describir el origen y estructura del Estado pasa a un extraño capítulo, «Del reino de Dios por naturaleza»[691], que pretendiendo ser filosófico, por el uso de la Escritura cristiana como autoridad, se confunde con un discurso *propiamente teológico*, positivo (una «teología política», como veremos). En realidad se trata de un texto político, donde se usa la narrativa positiva del texto sagrado para convencer a los cristianos anglicanos sobre el derecho del soberano a ejercer su poder y gobernar a la Iglesia de Inglaterra. El «reino de Dios» no es la Iglesia. Dios da al soberano el supremo poder político sobre la Iglesia. Su poder, por tanto, e igualmente, es sagrado, y Hobbes no quiere que a «su soberano» le falte dicha cualidad, en especial ante el pueblo concreto, histórico, creyente cristiano inglés:

En virtud de la diferencia que existe entre las dos especies de palabra divina, la *racional* y la *profética*, puede atribuirse a Dios un doble reino, *natural* y *profético*: *natural* en que gobierna a aquellos seres del género humano que reconocen su providencia, por los dictados de la razón auténtica; *profético* en cuanto que habiendo elegido como súbditos a los habitantes de una nación peculiar (los judíos) los gobernó [...] por leyes positivas que les fue comunicando por boca de sus santos profetas[692].

Inglaterra prolonga las promesas de Israel. Hobbes expone así una política del «reino *natural* de Dios». No se trata de una concepción positiva o teológica, sino racional; es sacra pero no sagrada; es divina pero

no religiosa; es el ejercicio de «la soberanía de Dios como exclusivamente basado en la naturaleza»[693]. El Estado investido de la soberanía de Dios es objeto de la veneración *pública*, mientras que la religiosa es sólo *privada*. El Estado, por su parte, venera a Dios de manera *pública*. Pero Hobbes, como hemos visto, pretende hablar todavía de un «Estado cristiano»[694], y aquí el discurso hobbesiano pasa a la *positividad del discurso teológico explícito*, ya que toma las escrituras cristianas para probar sus conclusiones ante un pueblo cristiano. Estamos en un «régimen de Cristiandad» moderno, anglicano, donde la ambigüedad se torna inevitable. Hobbes ha caído en todas las incertidumbres de una «teología política», que atravesará toda la Modernidad hasta el presente, como veremos.

Puede observarse la diferencia que existe con la filosofía política del período hispánico. Bartolomé de Las Casas, con una experiencia directa del mundo periférico, impensable para Bodin o Hobbes, acepta la existencia de derechos propios de los pueblos ajenos a Europa, el *ius gentium* (no el derecho moderno europeo), de las lejanas provincias americanas (cuestión central negada en la filosofía política inglesa y norteamericana posteriores), y en una matizada doctrina del pacto muestra que las decisiones del rey, «sin haber tenido el consenso (*consensus*) de ellos»[695] («consenso del pueblo»: *consensus populi*), «serían nulas dichas decisiones». El soberano, por ejercer el poder condicionado por un pacto, ante comunidades que no pierden sus derechos, debe seguir teniéndolos en cuenta siempre (ya que sus mismos reyes siguen siendo «legítimos»). Es decir, el conservadurismo de Hobbes choca en este punto con la filosofía política crítica y universalista de Las Casas.

Por su parte Suárez, defendiendo el *ius gentium*, no deja desguarecidas de derecho a las naciones no europeas. Pero, lo que es más interesante, la sede del poder[696] no es el individuo directamente, ni la comunidad sin conciencia de ser tal, sino cuando «la multitud humana [...] por una voluntad especial (*speciali voluntate*) o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político». Es decir, el actor comunitario es cuerpo político autónomo por un acto reflejo y segundo de «querer» instituir dicho cuerpo. Se opone por tanto en muchos aspectos a Hobbes, ya que parte de una comunidad y no de un individuo; de una comunidad consciente de su posible desarrollo; que puede efectuar un consenso *segundo explícito*, aunque no necesariamente escrito; que transfiere por contrato el poder (*translata potestate*) al rey, pero lo recupera en caso de tiranía, «porque nunca ha sido privado de éste». Es decir, el rey en el «pacto» acepta el ejercicio del derecho permanente en última instancia de los «reinos» o de las comunidades; y queda por tanto condicionado. No es una monarquía despótica o el Leviatán hobbesiano. Estas diferencias tienen potencialmente muchas posibilidades de desarrollo en el presente. De todas maneras, la filosofía política hispano-latinoamericana de la primera Modernidad temprana no había todavía tomado *explícitamente* conciencia de la aparición del sujeto singular como actor político decisivo. En esto Hobbes marca un inicio irreversible.

Por su parte, Carl Schmitt, que simpatiza a todas vistas con Hobbes (siendo ambos conservadores), retorna al autor del *Leviatán* para criticar a los liberales y a los judíos (empezando por Spinoza, pasando por Mendelssohn y llegando hasta el odiado Julius Stahl-Jolson[697]), que para Schmitt han escindido lo interior-privado de lo exterior-público. Critica igualmente otras posiciones de izquierda (que para Schmitt «vacían» los fundamentos sustantivos del Estado) e indica la conveniencia de la «unidad del Estado» o de la «unidad vital originaria» propugnada por Hobbes, en aquello del manejo que el soberano debe hacer del nivel religioso[698]. Reafirma decididamente que «un derecho de resistencia como *derecho* colocado en el mismo plano de un derecho estatal es, desde cualquier punto de vista[699], tanto fáctico como legal, un contrasentido y un absurdo»[700].

3. *Las Provincias Unidas en torno a Amsterdam: Baruch Spinoza*

[136] La originalidad de Spinoza (1632-1677), miembro de la antigua familia de los Espinosa[701] de los Monteros de Burgos, «judío sefardita»[702], constituye un momento fundacional de la *segunda* Modernidad temprana, y por ello continuación de la problemática filosófica hispánica propiamente dicha (la *primera* Modernidad temprana). Tanto Descartes como Spinoza continúan el discurso hispánico, de Fonseca o Suárez, ambos de manera crítica, más escéptica en el caso de Descartes, más ontológico-política y secularizada en el caso de Spinoza.

La emancipación de España de las Provincias Unidas de los Países Bajos (proclamada en Utrecht ya en 1579, pero hecha efectiva en 1609-1621) permitió a Holanda, específicamente a Amsterdam, una cierta hegemonía en el nuevo «sistema-mundo»[703]. Es en ese «siglo de oro» (de 1630 a 1672, hasta la muerte de Jan de Witt) cuando Descartes escribe en Amsterdam el *Discours de la Méthode* y Spinoza lucha por abrir camino a una filosofía política de la libertad; libertad ante los dogmatismos judío y cristiano que su exigente subjetividad honesta necesitaba (libertad como necesidad natural) como el pez necesita del agua. Sólo comprendiendo el dolor inmenso y existencial de un «marrano» sefardita (descendiente de los expulsados de España en el inicio mismo de la Modernidad, en marzo de 1492) puede comprenderse la obra de Spinoza. Era necesario comenzar todo *absolutamente* desde un nuevo punto de partida, para simplemente poder experimentar de nuevo la alegría de la «felicidad» (*beatitudo*) —en un sentido ético-político que intentaremos mostrar aunque sea inicialmente.

Alumno desde los siete años en la escuela de la sinagoga (*Keter Torah*), donde estudió con Menasseh ben Israel; conocedor del latín y la filosofía gracias a Francisco Van den Enden (un ex jesuita), Spinoza repensó radicalmente su existencia judía hasta eliminar todos los fundamentos que pudieran ser premisa para verse afectado por los efectos del *herem shamatta* (la «extirpación», como exclusión violenta de la comunidad judía de Amsterdam en 1656[704]). Necesitaba libertad para pensar; en ella

Spinoza ponía toda su esperanza biográfico-existencial, para evitar la negación de la vida por el suicidio, como en el caso de Uriel da Acosta[705]. Todo esto, sin embargo, dentro de un «paradigma de la conciencia», de un solipsismo o individualismo metafísico en el tiempo originario de la Modernidad[706]. Por ello no podemos menos que tomar en serio la posición de Lévinas cuando plantea la siguiente hipótesis:

Espinosa como cristalización teórica de una pérdida absoluta de identidad, la del *marrano* hispano-portugués, que compromete los cimientos de toda concepción tradicional de la consistencia del sujeto, para remitir su horizonte de planteamiento al de una teoría de lo imaginario deseante. La teorización del carácter imaginario de toda identidad subjetiva —que trataré de mostrar como la clave de bóveda de la obra de Spinoza, y, ante todo, claro está de la *Ethica*— ha sido vivida en propia carne como una experiencia lacerante por la comunidad trágica de la que Bento fuera culminación en el momento mismo de ser de (y por) ella expulsado[707].

En efecto, pero no como «pérdida absoluta de identidad» sino como protesta contra la violencia del dogmatismo, Spinoza debió reconstruir la totalidad de la filosofía para imposibilitar ese tipo de juicio injusto y devastador de los nuevos jueces del judaísmo (y de la monarquía absoluta moderna, con su aparato estatal de inteligencia: la Inquisición, sufrida por su pueblo en España y Portugal). La «comunidad marrana» (de «marrar», «fallar», «no dar en el blanco»[708]) sobrellevó así una vida absolutamente trágica desde aquel marzo de 1492. No se podía ser «cristiano viejo» sino sólo «cristiano nuevo»; no se podía ser «judío viejo» cuando se intentaba volver al judaísmo, sino «judío nuevo». Vivieron una «doble vida» esquizofrénica, destructora por completo de su subjetividad. Era por ello necesario ascender hasta la reconstrucción de Dios mismo; había que pensarlo de otra manera.

[137] Por ello, partiendo de Descartes[709], que por su parte había seguido los lineamientos de Francisco Suárez[710], Spinoza piensa en sus primeras obras a «Dios como Naturaleza» (*Deus sive Natura*), pero desde el *Tratado teológico-político*, en su época definitiva, trata a «Dios como Substancia» (*Deus sive Substantia)*. En esto se separa de las tradiciones existentes en su momento. Tiene la valentía política de afirmar una filosofía que intenta negar los dogmatismos. Por ello, filosóficamente, defiende la existencia de una sola «substancia» infinita[711] con infinitos «atributos»[712] e infinitos «modos»[713]. De entre ellos conocemos los atributos del alma (el pensar) y del cuerpo (la extensión) que constituyen al ser humano, ente modal finito sometido a las leyes de la naturaleza, siendo sólo una «relación actual» determinada[714]. Por todo esto será acusado desde panteísta hasta ateo. Pareciera, sin embargo, que no fue ni lo uno ni lo otro. Su intención política no era tanto puramente teórica como práctica. Al final intenta defender la propuesta de un Dios que puede amar y ser amado, y afirma hasta una cierta individualidad *post mortem* en una «parte eterna del alma» humana, lo que se deja ver en el final de la *Ética*. En primer lugar:

El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana[715] considerada bajo la especie de la eternidad[716].

Este «tercer género» de conocimiento[717] ha pasado desapercibido a muchos comentadores. En segundo lugar, si es verdad que «el alma no puede imaginar nada ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo»[718], sin embargo «el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste *algo* que es eterno»[719].

Éste será el Spinoza que redescubrirán los románticos, en especial Goethe. Pero otro Spinoza es el que retorna al final del siglo XX, como parte de un movimiento filosófico de marxistas italianos y franceses (aunque antes y por otros motivos entre los soviéticos), que repudiando la dialéctica retornaban a Spinoza para encontrar en él una ontología materialista que pudiera valer como nuevo fundamento filosófico después de la crisis del althusserianismo[720]; retorno que quiso salvar a Marx de toda influencia hegeliana. Este aspecto no lo trataremos en estas líneas.

Muy por el contrario, opino que Spinoza se encontraba históricamente ante la necesidad de efectuar un proceso de crítica histórico-filosófica que ha llegado en el presente a su agotamiento. Ahora es necesario, paradójicamente, emprender una senda de reconstrucción inversa. En efecto, Spinoza debió abrir a la filosofía un *camino de libertad*, que necesitaba de la democracia política, lo que suponía una desfetichización de la interpretación político-dogmática bíblica de la Cristiandad —y de la judeidad[721], y no del judaísmo, si vale la analogía—. Hoy, en el comienzo del siglo XXI, en cambio, es necesario un *retorno al origen* para redescubrir la importancia *cultural* de la narrativa simbólica de los textos llamados «sagrados» (bíblicos, taoístas, vedantas, coránicos, del *Libro de los muertos*, mitos bantúes, tupinabas, etc.) como tema de una hermenéutica crítica *estrictamente filosófica* —tarea que Lévinas nos ha ayudado a efectuar en la tradición semita (y que fue imposible para Spinoza), pero que ni él mismo llegó claramente a vislumbrar[722], y por ello queda apresado en una cierta filosofía política dentro del horizonte de un sionismo o «mesianismo davídico» estrecho[723]—. Este camino reconstructivo lo han emprendido hoy, entre otros, Michel Henry[724], J. Habermas[725], Alain Badiou[726], Slavoj Žižek[727], Franz Hinkelammert[728], y, a su manera, aunque en sentido contrario, Gianni Vattimo[729]. Spinoza está situado en el comienzo secularizante de la Modernidad (ya que a la *primera* Modernidad hispánica le fue imposible efectuar ese camino deconstructivo).

[138] La primera tesis del *Tratado teológico-político*, un paso importante en la definición moderna de la política, publicado anónimamente —por la peligrosidad política de su propuesta— en 1670, es un reclamo de libertad para la filosofía ante los aparatos dogmáticos del Estado despótico, conservador:

[En este *Tratado*] se demuestra que la libertad del filosofar no sólo se puede conceder sin prejuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado[730].

La posibilidad crítica de la filosofía y la democracia, como su condición de posibilidad, son dos caras de la misma moneda. Para poder permitir una tal libertad Spinoza se impone deconstruir no sólo la idea de Dios, sino también la interpretación judeo-cristiana represiva y dogmática del texto sagrado, que impide la libertad de pensar. Para Spinoza la narrativa simbólica bíblica cumple una función respetable, siendo producto de la «imaginación» de los profetas (tal como ya lo había expuesto al-Farabi). Deben descubrirse las exigencias filosóficas expresadas en el Antiguo y aun en el Nuevo Testamento. Por ello nuestro filósofo, Benedictus (en latín, que para Spinoza era la lengua filosófica propiamente dicha), parte exactamente de donde hemos dejado a Hobbes en sus reflexiones: en primer lugar, *a*) sobre el «Estado cristiano», y, en segundo lugar, *b*) como filosofía política a partir de la subjetividad impulsada por las «pasiones» (dando entonces prioridad al nivel afectivo o motivacional de la subjetividad).

Para poder efectuar una exégesis filosófica del texto bíblico, primeramente hay que «separar la filosofía de la teología»[731]. Porque, paradójicamente, tantos los judíos como los cristianos «no veo que hayan enseñado nada, aparte de las especulaciones de aristotélicos y platónicos, ya que, para no dar la impresión de seguir a los gentiles, adaptaron a ellas la Escritura. No satisfechos de desvariar ellos con los griegos, quisieron que también los profetas delirasen con éstos»[732].

Pareciera que intenta una crítica al helenocentrismo teológico, pero no puede realmente llevarlo a cabo. En efecto, y como ejemplo, cuando define qué es un profeta usa categorías filosóficas eurocéntricas: «Profeta es aquel que interpreta las cosas por Dios reveladas a aquellos *que no pueden alcanzar un conocimiento* cierto *de ellas*»[733]. El conocimiento «cierto» y «natural» es el filosófico moderno[734]. El profeta percibe «las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación»[735], pero «la imaginación es vaga e inconstante»[736], por lo que «la certeza de los profetas» era insegura, porque no se fundaba en ningún «raciocinio [sino] que dependía de la imaginación»[737]. Como no «estaban seguros» necesitaban como prueba «algún signo»[738]. La «certeza» de los profetas no era *matemática* sino sólo moral»[739], y «por consiguiente la profecía es inferior, en este sentido, al conocimiento natural»[740]. En su fundamento, toda la argumentación de Spinoza parte de la distinción de que, por una parte, está «el vulgo», que necesita representaciones imaginarias, cuya prueba son los milagros[741], y de que, por otra, está la racionalidad filosófica, que ve manifestarse a Dios en la naturaleza, como ley divina que es ley natural[742]. Siempre coherente con su ontología, concluye:

Si alguien quisiera defender que [...] los judíos fueron elegidos por Dios para siempre no le contradiré [...] pero que, por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra[743].

Ese «vulgo» necesita ceremonias y narrativas simbólicas[744], porque más cree cuando hay novedades que cuando todo acontece habitualmente. Spinoza, en cambio, exige descubrir lo divino en lo «natural», lo ordinario, lo racional.

Después de lo dicho muestra la manipulación de «la interpretación de la Escritura»[745]. Para evitar dicha manipulación hay que conocer la Escritura en su lengua hebrea, hay que conocer la historia, el contexto de cada libro, su argumento principal, etc. Spinoza da una verdadera lección de hermenéutica —que Schleiermacher abordará tiempo después en su *Hermenéutica*—. Más matizadamente de lo que se hubiera imaginado, Spinoza critica a Maimónides en aquello de que en «cualquier pasaje de la Escritura [que] admite varios sentidos» podemos admitir alguno cuando «no contiene nada que no esté acorde con la razón y que la contradiga»[746]. Spinoza toma esta posición como «perjudicial, inútil y absurda»[747], porque todo texto tiene un sentido histórico-hermenéutico, cuya referencia es el sentido que debió darle en aquel tiempo (el de los profetas) «el vulgo [que] comprendía la lengua de los profetas y los apóstoles»[748]. La dificultad se encuentra con respecto «al vulgo actual», pero en este caso «el vulgo corre la misma suerte que los doctos»[749]. Pone para ello ejemplos de muchos libros de las Escrituras[750], y los va analizando con asombrosa actualidad (anticipándose en siglos en muchos aspectos hermenéuticos). Pero aún más provocativos y profundos son los capítulos siguientes, en especial el XIV, en el que concluye que «el culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo»; e invirtiendo la inversión anselmiana[751] declara que «Dios perdona los pecados a los que se arrepienten [...] por la misericordia y la gracia que lo dirige todo»[752]. Concluye que hay que separar la filosofía de la teología. A la filosofía le corresponden «las nociones comunes y debe extraerlas de la sola naturaleza»; en cambio la fe tiene por «fundamentos las historias y la lengua, y hay que sacarlos de la Escritura»[753].

[139] Al final, todo el argumento se concentra en un momento político, porque no hay filosofía sin libertad, y es necesario entonces «investigar hasta dónde se extiende, en el mejor Estado, esta libertad de pensar y de decir lo que se piensa»[754]. En cierta manera, y como para Aristóteles, siendo el fin último «el amor intelectual a Dios», la *pólis* es una condición de posibilidad de la vida *beata*. Llegamos así a la filosofía política, ya que el momento que le tocó vivir a Spinoza, martirizado por la autoridad religiosa, no fue tampoco «seguro» en el nivel político. Amsterdam era ahora la nueva Venecia (la de la Universidad de Padua en tiempos de Marsilio), pero con contradicciones, sectas, fracciones y partidos en perpetua competencia.

Spinoza pertenecía a un hipotético «partido de la libertad»[755], y por ello era débil, inseguro y siempre expuesto a las críticas. Aunque las Provincias Unidas eran el ámbito de mayor libertad en Europa, no dejaban de estar expuestas por ello a «los abusos de autoridad y [a] la petulancia de los predicadores fanáticos»[756] calvinistas. La familia noble de

los Orange-Nassau, condes del país, tradicionalmente ejercían el poder militar. El grupo de los «Regentes», los burgueses más ricos (entre ellos los propietarios de la Compañía de las Indias Occidentales y Orientales), administraban las ciudades. Ambos grupos habían dirigido la lucha de la independencia contra España. Las finanzas públicas estaban en mano de los «Estados generales» de las Provincias, bajo la hegemonía de un «Gran pensionado». Entre 1650 y 1654, Jan de Witt es elegido «Gran pensionado» con lo que el partido de la República toma el poder. Spinoza tiene en de Witt un apoyo importante (pero se debilita ante su asesinato). Entre los muchos grupos religiosos los calvinistas ortodoxos defendían la «doble obediencia» y no aceptaban el poder del Estado sobre la Iglesia. El pueblo campesino y la pequeña burguesía apoyaban esta posición, y eran la mayoría de la «multitud». La familia de Orange-Nassau también actuaba junto a la Iglesia calvinista. Por todo ello la posición democrática de Spinoza estaba en franca minoría.

Los capítulos XVI al XX del *Tratado teológico-político* son la primera exposición madura de la fundamentación de la política en Spinoza[757]. En ella se observan sus intenciones libertarias y las reducciones propias de la filosofía política de la Modernidad temprana. Hagamos referencia a algunas tesis esenciales.

Para Spinoza el nivel de la «necesidades naturales», del «derecho natural», del «estado de naturaleza», es el punto de partida:

> Por derecho e institución natural (*institutum naturae*) no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado naturalmente a existir y a obrar de un cierto modo[758].

El contenido de estas expresiones es muy diferente al de Hobbes. «Naturaleza» es un momento de la *Natura naturata*, expresión modal finita de Dios mismo, que obra por necesidad. Así:

> Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y, por tanto, los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua y el grande se come al chico[759].

«Natural» es lo que cada ser es, no lo que debe ser, sino lo que simplemente «puede» ser:

> Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su *poder*, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su *poder* [...] Pero la potencia universal de la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se sigue, por tanto, que cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que *puede* alcanzar, es decir, que el derecho *de cada uno* se extiende hasta donde se extiende su *poder* [De donde] se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto [...], es decir, a existir y obrar según está determinado por su naturaleza. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los seres humanos y los demás seres de la naturaleza[760].

De donde se sigue: «El derecho natural de cada ser humano no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder[761]. «La sana razón» no es natural y, como en el estoicismo, maneja al deseo[762]. Así, en el «estado de naturaleza» los seres humanos «[...] tienen que vivir y conservarse según el impulso de los apetitos, en tanto cuanto *puedan*, puesto que la naturaleza no les dio nada más, negándoles la facultad de vivir *según la sana razón*»[763].

Puede comprenderse que para Spinoza el ser humano bajo las solas leyes naturales, en primer lugar y solipsistamente, está determinado —como expondrá en la *Ética*— a obrar necesariamente bajo los impulsos del «instituto de conservar el ser» (*conatus esse conservandi*)[764], que actúa mientras *pueda* (es decir, mientras esté en su *poder* hacerlo[765]). Así el pez grande «puede» técnicamente (por tener una boca mayor que el tamaño del otro pez) comerse al chico. Pero, por otra parte, no se es libre de hacer otra cosa; es una pulsión necesaria[766]. Los apetitos o pasiones son estrictamente egoístas (solipsismo tendencial): cada uno apetece su propia sobrevivencia concreta. Los apetitos no tienen universalidad alguna porque tampoco tienen ningún componente racional. Es decir, todos los seres humanos naturales «nada más están obligados a vivir y a conservarse, en tanto cuando *puedan*, sólo por el impulso de los apetitos»[767].

[140] En efecto, Spinoza parte de un «modelo» —inspirándose en parte en Hobbes, pero mucho más aún en la vida cotidiana del Amsterdam de su origen, con su mercado competitivo como *modus vivendi*— en el que, materialmente[768], la naturaleza humana era concebida como empíricamente individual y con apetitos o pasiones (afecciones) que, en ese estado de naturaleza, están regidos por el principio de la lucha por la conservación del propio ser (sobrevivencia del más fuerte: el que *puede* más). Inevitablemente esta «reducción» en el plano «material» producirá las bases de la política moderna. Debemos por ello plantearnos dos cuestiones:

a) El primer tipo de cuestionamiento es múltiple: ¿cómo nacieron esos *modelos formales*?, ¿cnál fue su función teórica?, ¿en qué consiste sn falacia reductiva? Opino que el centro de la vida de aquellas ciudades burguesas (en el esplendor de Amsterdam, provenientes de humildes burgos medievales, situados estratégicamente entre los feudos germánicos) era el «mercado»; espacio de referencia junto a la iglesia o el municipio, como *institución* (no natural) del intercambio de productos agrícolas y artesanales. Las ciudades eran el lugar donde los feudos podían proveerse de instrumentos o utensilios que ellos mismos no podían producir. La *civitas* medieval era el espacio del comercio, distribución e intercambio de productos, y, aún antes, de producción artesanal técnica (de metalurgia, herrería, producción de armas, carpintería, hilandería, tejidos, joyas, etc.). En el «mercado» cada uno debía defenderse para sobrevivir, para «conservar su ser». En el mercado se daba ya un «estado de competencia» (*Konkurrenz* en germano) en el que era vencido el menos productivo, el menos eficiente tanto para alcanzar la mejor

calidad en sus productos-mercancías como el menor precio en el mismo tipo de productos.

El «mercado» —que en Adam Smith llegará a su clásica formulación como posible conciliación teórica de la contradicción ética por excelencia: ¿cómo superar el dilema entre el egoísmo de la «competencia» y la «virtud» o las exigencias éticas de la vida en comunidad?— es el punto de partida. Se está en el primer momento de un movimiento en «círculo» (véase *Esquema 8.1*, flecha *a*). El «mercado» como lugar de la socialidad humana ciudadana o «burguesa» (de *Bürger* en alemán, y de ahí en el francés *bourgeois*, si *Burg* en germano es «castillo» o «ciudad», y por ello «ciudadano» [de *civitas*]) es la «realidad» desde donde se parte para formular teóricamente un modelo utópico *ad hoc*. El formalismo hipotético del modelo inicial de la filosofía política moderna está fundado en la experiencia formal económica del mercado elevada al estatus de *la realidad misma universal humana*, «anterior» a la existencia de la comunidad política.

b) La segunda cuestión consiste en indagar qué es lo que permitió a Spinoza suponer que la constitución afectiva, pulsional, fuera meramente solipsista, ya que intenta solamente la conservación del individuo agresivamente enfrentado a todos los demás, negando, por ejemplo, los impulsos específicos de los animales (en especial de los mamíferos) y, como anticipándose y más profundamente, las «pulsiones dionisíacas» de Nietzsche o el «deseo de alteridad» de Lévinas, por nombrar a algunos de sus oponentes. ¿Por qué no podía darse un instinto solidario natural tan evidente en todas las especies animales o en las sociedades llamadas «primitivas»?

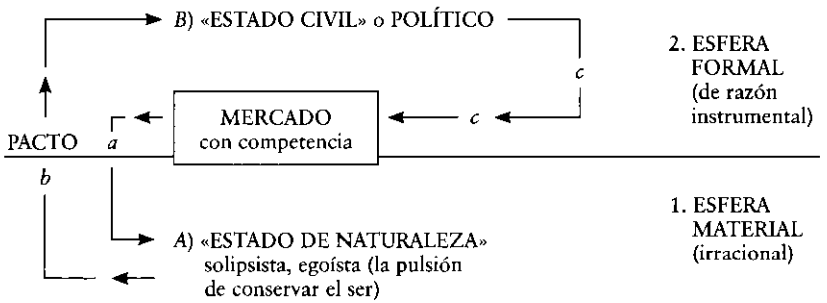
El «estado de naturaleza» como solipsismo, *que hay que negar* en un neoestoicismo para alcanzar la vida racional, civil o política, procede igualmente de la situación de «competencia» en la que se encontraba el burgués en el mercado (como anterior al ser miembro de la ciudad: el «comprador» anterior al «ciudadano») en la que la sobrevivencia contemplaba exclusivamente su egoísta permanencia por la búsqueda del propio interés sobre la utilidad o el bien común[769].

Spinoza repite frecuentemente que en el estado de naturaleza se tiene una «pulsión (*conatus*) de conservación del ser»[770], que es, exactamente, el momento de la tendencia a la producción y reproducción de la vida humana. En cambio, como veremos en el futuro[771], se trata de la reproducción de la vida humana que es ya siempre cultural y racional, y según pulsiones reproductivas también humanas. La concepción reductivista de la vida, de la afectividad como solipsista, deja de lado la esfera material, que quedará ausente de una corriente de la filosofía política moderna.

[141] Por todo lo que hemos indicado Spinoza no logra integrar suficientemente la *esfera material* —como pasa con Hobbes y rematando en Kant[772]— que es sin embargo un fundamento de la acción política como política. Con Spinoza (y para los modernos, desde Maquiavelo hasta John Rawls), entonces, la «reducción» de lo que denominaremos la

esfera material de la política determinará una comprensión inadecuada de las exigencias de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, que debería estar dialécticamente articulada en los niveles afectivo, racional y comunitario como momentos de la política que fungen normativamente con pretensión de universalidad[773]. Partiendo de un ser humano individual, solipsista, naturalmente egoísta, agresivo en la lucha por su exclusiva sobrevivencia, tenemos todos los supuestos para que se establezcan otro tipo de reducciones en la *esfera formal de la política* igualmente limitantes. Es decir, una visión reductiva de la esfera material produce igualmente distorsiones formales en el nivel político procedimental, discursivo o consensual.

Esquema 8.1. NIVEL MATERIAL Y FORMAL:
ESTADO DE NATURALEZA Y CIVIL EN SPINOZA



Explicación del esquema: El *mercado* realmente existente (punto de arranque) determina (flecha *a*) la construcción hipotético-utópica de un modelo *ad hoc* *A* (nivel 1), que permite fundamentar el modelo también hipotético-utópico *B* (flecha *b*) (nivel 2), que se funda en un pacto consensual (*b*); que por su parte es «útil», es decir, permite el funcionamiento del mercado (*c*). Es un «círculo» tautológico pero no es «explicativo».

Dada la situación insegura, temerosa, con tantas enemistades, odios e iras en que se encuentra el ser humano en el «estado de naturaleza», sería necesario superarlo por un «estado civil», racional, que permita el cumplimiento de la pulsión natural (*conatus esse conservandi*), pero ahora desde el orden político. El «estado civil» (flecha *b* del esquema 8.1) se funda en la imposibilidad de sobrevivencia en el mero «estado de naturaleza». El «estado civil», por su parte, supone un «pacto» (flecha *b*). Este modelo hipotético, como propuesta de superación del modelo del «estado de naturaleza», será el modelo teórico-político de la Modernidad, faltando a su contractualidad la intersubjetividad *comunitaria* natu-

ral, originaria. Pero puede verse claramente la diferencia con el «estado de naturaleza» de Hobbes. En el inglés el «estado de naturaleza» es de guerra, guerra militar, guerra política en una Inglaterra caótica. Por ello, el «estado civil» es una monarquía despótica que, aunque autoritaria, sería mejor que el caos anterior. Para Spinoza, en cambio, el «estado de naturaleza» no es tan violento como para Hobbes. Es el egoísmo de los impulsos del mercado[774], pero que sin una racionalización estratégica se torna en bandidaje, miedo, inseguridad. El «estado civil» asegura el mercado, es más «útil», racionaliza las relaciones mercantiles. Amsterdam no es el Medievo inglés. Por todo lo dicho puede comprenderse que Spinoza escriba:

Sin la ayuda mutua los hombres viven necesariamente *en la miseria*[775] y sin poder cultivar la razón [...] Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un *pacto*, dirigido todo por el dictamen de la razón[776] [...] y frenar el apetito[777] cuando aconseje algo en perjuicio de otro[778].

Este «pacto» no es natural; es fruto de un acto según el paradigma solipsista de la conciencia, de explícita «elección»[779]. El motivo del «pacto» es la *mayor utilidad* de los pactantes, y por ello dura tanto como las razones para efectuarlo. Toda normatividad natural queda descartada; pero aun en la política será negada toda normatividad moral propiamente dicha, ya que se otorga una primacía absoluta a la razón instrumental:

De lo cual concluimos que un pacto no puede tener *fuerza* alguna[780] sino *por razón de su utilidad*, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en nulo[781]. Este contrato será válido en tanto exista la causa que le ha servido de *fundamento*, a saber, un motivo de peligro o de utilidad, porque nadie hace un contrato ni se obliga a mantener los pactos sino con la esperanza de algún bien o por temor de algún mal. Sin este *fundamento* se suprime el pacto[782].

El fruto del «pacto» supremo es el Estado que cumple positivamente el impulso a la sobrevivencia natural egoísta, que, puesta en peligro, es plenamente desarrollada por la razón en un «estado civil» donde la «paz» y la «seguridad» permiten cumplir de la mejor manera el *conatus esse conservandi*:

Además, no hay quien no desee vivir *seguro*[783] y sin miedo mientras pueda hacerlo [...] Vemos claramente que los seres humanos, para llevar *una vida feliz* y *llena de seguridad*, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales[784].

[142] Spinoza (como Lacan o Žižek) piensa que Pablo de Tarso (cristiano que también sufrió la expulsión de la sinagoga como Spinoza) enuncia el tema cuando escribió: «La ley [el *estado civil*] causa el pecado»[785]. Sin el «estado civil» no hay propiamente bien ni mal[786], porque en el «estado de naturaleza» hay apetitos, fuerza por conservar el ser,

pero no bien o mal. Partiendo del «pacto» consensual, el bien o el mal consiste en cumplir o no con lo consensuado, poniendo a la «fuerza» o «poder» natural bajo el imperio de la razón. Se abandona así atribuir alguna fuerza, algún poder, derecho natural o alguna normatividad a la consensualidad del pacto[787], que ahora se levanta ante y sobre la individualidad solipsista indefensa como una Voluntad de Poder omnímoda:

Se llama democracia este derecho de la sociedad [contractual] que por esta razón se define como la asociación de todos los seres humanos que tienen colegiadamente soberano derecho a todas las cosas que *pueden*[788], de lo cual se deduce que la soberana potestad *no está sometida a ninguna ley*[789], sino que todos deben obedecerla en todo[790].

Para Spinoza el ciudadano, que para «pactar» ha debido abandonar todos sus derechos sustentados en el «estado de naturaleza», queda ahora sin posibilidad normativa o civil de disenso, ante lo que podríamos llamar una Voluntad del Poder supremo[791] o absoluto del Estado. Se llega así, de pronto e inesperadamente, a una doctrina extrema del consensualismo político (¿no estará ya aquí larvado Carl Schmitt?): «Entiéndase que es *enemigo* aquel que vive *fuera del Estado*[792], y no se le reconoce su soberanía ni como confederado ni como súbdito. Porque al enemigo del Estado no lo hace el odio, sino el derecho»[793].

Es evidente que se someterá al supremo poder del Estado con «libertad» el que logre utilidad en el pacto; pero el dominado, el que no logre utilidad deberá someterse «por miedo al máximo suplicio»[794]. El «estado civil» tendrá entonces el monopolio de la coacción legítima, ante la cual el ciudadano habrá perdido toda legitimidad en todo posible disenso. El *conatus esse conservandi* del «estado civil» (no el «de naturaleza») terminó por imponerse extrañamente como la pulsión de reproducción del *sistema formal* o político establecido, que juzga como la perversidad suprema la pulsión dionisíaca[795] de transformación. Se trata de una política que de revolucionaria en Spinoza hoy se transformará en conservadora, surgida en la lucha de la burguesía mercantil triunfante holandesa, que se tornará con el tiempo en eurocéntrica y totalitaria:

Síguese de ello que si no queremos ser *enemigos del Estado* y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberanos, *aun aquellos más absurdos*[796].

[143] La razón instrumental contractual nos lleva ahora a la irracionalidad (a deber aceptar aun lo absurdo). El «estado civil» sería un *sistema formal político autorregulado*, cerrado sobre sí, sin referencia a una realidad externa: se habría fetichizado. Sólo un concepto ampliado de *razón*, no solipsista sino *comunitaria* (intersubjetividad normativa), no formal-instrumental sino *práctico-material* (con pretensión universal de verdad práctica), no contractual sino propiamente *discursiva* (con pretensión de validez universal)[797], podría permitirse superar las apo-

rías de la filosofía política moderna burguesa, apresada dentro de un *paradigma reductivo de la conciencia* (pre-lingüística, pre-pragmática, pre-discursiva) e *instrumental de pura factibilidad*[798] (por la negación de la razón práctico-material y de las pulsiones comunitarias de reproducción y desarrollo de la vida humana, pulsiones críticas dionisíacas, como pulsiones de alteridad).

Pareciera que Spinoza ha llegado así a un dilema. Por una parte, ha negado el nivel material de la existencia humana (el principio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético-político en comunidad, en el descartado «estado de naturaleza») y ha fundado la vida política o «civil» exclusivamente en un pacto estratégico no-normativo por mera exigencia utilitarista, en la que el individuo abandona un presupuesto egoísmo originario para caer en una pérdida de sus derechos naturales ante el Estado soberano. Pero, por otra parte, pone un límite a esta pérdida de los derechos naturales:

> Pues en este Estado [democrático] nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que *no se le consulte nada en lo sucesivo*, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es parte [...] porque [esto] responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado[799].

Spinoza desea defender la libertad de pensar y de expresar públicamente lo que se piensa. Es el tema central de todo el libro (quizá de toda la vida intelectual de Spinoza) que se expone en el capítulo XX, al final de la obra: «Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno *piense lo que quiera* y *diga lo que piense*»[800]. Si le interesa a Spinoza el ámbito de la política es para fundamentar este derecho (negado por la Inquisición a su familia, por la sinagoga cuando fue expulsado de ella y negado una vez más por los republicanos fundamentalistas calvinistas contra el ciudadano y el filósofo que lucha por la libertad de pensar), que desde 1672, tras el asesinato de Jan de Witt, se tornó más problemática. La libertad de pensamiento era reprimida en las Provincias Unidas.

Sin embargo, defendiendo la libertad de pensamiento y expresión, Spinoza cae en una cierta contradicción, porque, por una parte, afirma la autonomía de las comunidades religiosas que se opondrían al modelo de Cristiandad que no admite tal autonomía. Pero, por otra parte, el desarrollo de un Estado democrático que define a los súbditos individuales como miembros que participan en el pacto de una sociedad bajo el dictado de las leyes y la razón, y que deben darle *total derecho* al poder soberano del Estado sobre las comunidades religiosas, negaría nuevamente la libertad pública a la conciencia religiosa.

De todas maneras se trata de una visión conservadora (que se opone rotundamente a toda rebelión como «crimen de lesa majestad»[801], comprensible en un momento de creación de un Estado democrático todavía débil) que no sabe encontrar un espacio para integrar la experiencia propia del «modelo semita» de racionalidad crítica, que Walter Benjamin

definiría como la irrupción mesiánica en el «tiempo-ahora». El trauma del dogmatismo religioso sufrido no le permitió descubrir que ante sus ojos estaba naciendo el despotismo individualista del Estado moderno. Como Hobbes, defiende el «cesaropapismo»:

> Quienes detentan el poder estatal son los únicos que tienen derecho a todo y que sólo de su decisión depende todo derecho, no se quería entender [cuando se habla de esto] por tal únicamente el derecho civil, sino también el sagrado[802].

La *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, que organizaba todas las instituciones de América Latina colonial, recogía en el libro I todo lo referente al Patronato, es decir, la estructura íntegra eclesial bajo la potestad del rey hispano[803]. La Cristiandad colonial de las Indias ibéricas fue el modelo a imitar. Siguiendo a Hobbes, indica que «el reino de Dios es aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho [pero] Dios no ejerce ningún reinado [directamente] sobre los hombres, sino por aquellos que detectan el derecho del Estado [...] en el Estado democrático»[804]. Con toda evidencia quita así a las comunidades religiosas su fuerza crítico-política, ya que «la piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar»[805], lo que desemboca en un ambiguo conservadurismo:

> De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado; y que, al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado[806].

Si se tomara en serio este enunciado, tanto Washington, y mucho más Juana de Arco o el cura párroco de Dolores, Miguel Hidalgo, deberían ser enjuiciados por impíos. Spinoza se muestra un tanto ingenuo ante el posible despotismo de una Totalidad política con el monopolio legítimo de la coacción, y quita al profetismo su sentido crítico[807]. Spinoza, contra lo que opinaría más tarde Marx, habla entonces del «Estado cristiano», y comenta: «siendo así que los hebreos nunca, que yo sepa, [en el caso de Moisés o David] lo han puesto en tela de juicio»[808].

[144] Siguiendo el *Tratado de las pasiones* de Descartes[809] y lo expuesto en el nivel propiamente político por Hobbes y Maquiavelo, Spinoza inicia su discurso antropológico-político en el nivel de las «afecciones»[810] (tema desarrollado en sus obras posteriores a 1572, año crucial del asesinato de Jan de Witt). El *conatus* como tendencia afectiva[811] es fundamentalmente un momento del «estado de naturaleza». En posición neo-estoica Spinoza muestra que esa vida afectiva es subsumida «por la razón» en el «estado civil» o político, que permite la vida en sociedad en vista de la «utilidad». Por ser el pacto un acto fundado en dicha utilidad, aunque el soberano ordene cumplir algo irracional debe cumplirse[812]. No hay normatividad intrínseca en la vida política, aunque es en ella en la que realmente existe lo que llamamos bien y mal, justo e injusto, y propiamente libertad humana[813], más allá de la mera necesidad unida

a la «servidumbre» de los afectos[814]. En cualquier caso nos inspiraremos en Spinoza para desarrollar una «ontología de la Voluntad» cuando nos recuerda lo siguiente:

Los afectos que agitan a los humanos los consideran los filósofos vicios ante los que sucumben los hombres por su propia culpa [...] No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen [...] Los sentimientos amorosos, por ejemplo, odio, cólera, envidia, gloria, misericordia y restantes movimientos del ánimo, no los he considerado vicios de la naturaleza humana, sino propiedades[815].

Pero la seguridad del Estado no puede depender sólo de los sentimientos, sino también de las instituciones constituidas por la razón en función de la utilidad. El poder natural del ser humano, aun siendo un momento del poder de Dios, sin embargo no puede permanecer en la tendencia a conservar el ser si los hombres «se guían por el ciego deseo en lugar de la razón»[816]; es decir, deben adoptar «una legislación fundada sobre los preceptos de la razón»[817]. Pero los sentimientos tienen también una función política relevante:

Un pueblo libre se guía por la esperanza más bien que por el miedo, el que está sometido se guía por el miedo más bien que por la esperanza. Uno intenta cultivar su vida[818], el otro se contenta con evitar la muerte; uno intenta vivir su vida, el otro soportar al vencedor. Al primero llamo libre, al segundo esclavo[819].

Como en los filósofos modernos posteriores, Spinoza, al perder de vista el *ius gentium*, define despóticamente la relación externa entre los Estados:

Suponemos que un Estado quiere hacer la guerra a otro Estado y que no retrocede ante ningún medio para obligar al otro Estado a someterse, tiene perfecto derecho a hacerlo, pues le basta para hacer guerra tener la voluntad de hacerla[820].

Spinoza desconfía de la multitud —después del asesinato de Jan de Witt—[821], afirma un machismo habitual[822], defiende sin embargo la propiedad común pública[823] y muchas otras medidas[824] que de exponerlas se nos extendería en demasía este ya largo parágrafo sobre el gran pensador «marrano»[825].

4. *Justificación filosófica de la primera revolución burguesa: John Locke*

[145] Es sabido, por lo que no insistiremos en ello, que John Locke (1632-1704) propone de una manera novedosa el modelo de tratar los temas de la filosofía política partiendo también de los dos estados: el estado de naturaleza y el estado civil. A diferencia de otros propone *a*) un pacto que crea el consenso que constituye una comunidad política (en el nivel de lo que denominaremos la *potentia*) a partir del individuo.

La comunidad política, por su parte, *b*) organiza a través de un nuevo pacto un sistema de la *potestas*, cuya referencia última es el Parlamento, como régimen democrático, para el cual la monarquía absoluta del tipo hobbesiano se situaría en el mero «estado de naturaleza». Locke tiene ya clara conciencia de la separación del poder legislativo y ejecutivo, bajo la primacía del primero, y se deja ver una posición de secularización radical, muy diferente a la de Hobbes o Spinoza. No nos referiremos a estos aspectos por demás conocidos. Deseamos, por el contrario, dar otra versión no apologética de la posición lockeana.

En efecto, lentamente Inglaterra, siempre en lucha contra Francia, desplazará a las Provincias Unidas de la hegemonía comercial europea[826]. Se inicia así un nuevo momento: la *tercera* Modernidad temprana, donde la burguesía, por primera vez y por la llamada Revolución inglesa, tomará el control hegemónico de la conducción del Estado. La pregunta es: ¿la determinación fundamental de clase *a*) es el poder que la burguesía tenía por ser *propietaria* del naciente capital (sería una determinación *económica*) o *b*) es el poder *conducir al Estado* para que cumpla los fines de la clase burguesa (sería una determinación propiamente *política*)? Pareciera que la pregunta adecuada es la segunda (contra el marxismo estándar).

Un signo de esta etapa será, por ejemplo, el cambio de nombre de las colonias holandesas de Nueva Holanda, y de su ciudad más importante Nueva Amsterdam, que serán bautizadas ahora bajo las denominaciones de Nueva Inglaterra y de Nueva York respectivamente. Así los judíos hispanos, que habían huido a Holanda y se habían instalado en sus colonias americanas de Curação o Nueva Amsterdam, son ahora la más antigua comunidad de Wall Street, anteriores a los nuevos colonos anglos que llegarán en el siglo XVII.

Nos dice Wallerstein, describiendo la segunda mitad del siglo XVII, que, en un «primer período (1651-1689), la hegemonía holandesa fue desafiada por los ingleses y los franceses, que en 1672 acabaron por darse cuenta de que el Estado holandés no era ya el indiscutible gigante que había sido [...] El ascenso de Guillermo III y María parece, pues, un punto de ruptura razonable. De todo esto se desprende que el período 1689-1763 ha sido elegido porque delimita una época de ininterrumpida rivalidad anglo-francesa»[827], que terminará en 1813 definitivamente a favor de Inglaterra.

En efecto, la Revolución burguesa inglesa, en su nivel estrictamente político, culmina en 1688. La Revolución dio a los *whigs*, el partido al que se adhería el conde Shaftesbury con el que siempre colaboró John Locke, definitiva hegemonía sobre los *tories*, que vieron atacada su doctrina de la autoridad divina de los reyes con el derrocamiento (que hicieron pasar por «abdicación» para salvar la cara) de Jacobo II. El nuevo rey tuvo que admitir la *Declaration of rights*, que será posteriormente adoptada por el *Bill of rights*, por el que Inglaterra adopta definitivamente un gobierno mixto con una monarquía debilitada al extremo y un Parlamento con una *House of Lords* y otra *House of Commons*, siendo esta última la que ejerce la instancia real del gobierno.

Comienza así un nuevo momento en la historia de los regímenes de gobierno, y, por cierto, sumamente original, al ser además el fruto de la primera revolución política burguesa moderna, tal como hemos dicho más arriba. La nueva estructura del Estado, que había ido naciendo lentamente, tomó como ejemplo el sistema veneciano, no el florentino. Sabemos que el autor veneciano Donato Giannotti había argumentado a favor del tipo de gobierno mixto de Venecia por razones muy semejantes a las dadas por Polibio. Pero fue la obra de Gasparo Contarini *De magistratibus et Republica Venetorum*, traducida al inglés y publicada en Londres en 1599 por Lewes Lewkenor bajo el título *The Commonwealth and Government of Venice*[828], la que contó con gran aprobación e influyó en los acontecimientos posteriores. Además, y no sin efecto, «Inglaterra es una isla»[829] como Venecia, y como ella deberá decidir su destino en el mar, en el comercio exterior, dependiendo de los patricios o de la clase mercantil que posee privadamente una flota comercial, apoyada por la armada de guerra pública[830]. Venecia era también en esto un antecedente. Ya el 21 de junio de 1642, antes del comienzo de la guerra civil, Carlos I se anticipa a los acontecimientos y efectúa una declaración en el sentido de proponer un sistema de gobierno mixto en el documento titulado *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament*, donde acepta que en Inglaterra hay tres estamentos: el rey, los nobles (*Lords*) y los burgueses o ciudadanos (*Commons*), y donde todo depende del equilibrio entre ellos[831]. Todo ello pasa definitivamente a las instituciones y las costumbres desde 1689.

John Locke tenía un conocimiento de la situación europea continental no común. Había estado en Alemania en 1665 y 1666, después de la muerte de su padre (y de ahí, entre otros, sus trabajos sobre Leibniz); en Francia permaneció durante cuatro años desde 1674, como perseguido político después de la caída de los *whigs* (donde toma contacto con muchos filósofos, escribiendo sobre Malebranche entre otros); y, por último, vive nada menos que seis años en Holanda, en Amsterdam, desde 1683 a 1689, pocos años después de la muerte de Spinoza, cuyas obras políticas leyó y cuya influencia se deja ver no sólo en sus distinciones filosófico-políticas fundamentales («estado de naturaleza» y «civil» ya presente en Hobbes, «contrato civil», libertad de pensar y decir, etc.), sino especialmente en su *Epístola sobre la tolerancia*. Publicó sus obras principales cuando casi alcanzaba los sesenta años (después del 1689), quizá por haberse comprometido muy activamente en la vida política de su patria, o por tener la autoridad y libertad pública para hacerlo sin ser reprimido (libertad que nunca tuvo un Baruch Spinoza, por ejemplo). Spinoza fue un crítico; Locke en cambio expresó la fundamentación del nuevo bloque histórico en el poder en Inglaterra; fue el filósofo del poder.

Desde el inicio deseo observar que el tipo de argumentación de Locke[832] tendrá la extraordinaria virtud de justificar la empresa del nuevo Estado inglés, fruto de la primera Revolución burguesa política triunfante de la Modernidad, como hemos visto. En esto Locke es un ejemplo

de filósofo atento y comprometido con su tiempo. Es así como el largo proceso histórico comenzado con las ciudades fenicias, continuado en Grecia, Bizancio y Venecia, llega ahora a su término, en un gobierno «mixto» que tiene sin embargo en el Parlamento (en especial en la *House of Commons*) la instancia institucional liberal-democrática[833] y central de gobierno. John Locke publicará su obra cumbre (por cierto muy pequeña) *Two Treatises on Civil Government* como justificación del nuevo tipo de régimen sólo dos años después de los acontecimientos del 1688.

[146] Por una parte, la filosofía política de Locke se diferencia claramente de la de Hobbes y Spinoza, y significa un avance incuestionable en el sentido de la historia de la Modernidad. Pero, por otra, expone un argumento donde retóricamente logra sutilmente *invertir* el sentido de la cuestión en cada caso. Si la premisa mayor indica que «todos los seres humanos son por naturaleza iguales» y tienen «todos los bienes en común» (como afirmaban la tradición más antigua, el mismo Hooker o los oponentes de Locke), probará sin embargo exactamente lo contrario. Es decir, que aun en el estado de naturaleza (en un segundo momento) hay desigualdades inevitables y propiedad privada; una vez establecida esta institución económica debe incluirse también en dicho «estado de naturaleza».

De la misma manera, limitará aquello de «*todos* los seres humanos son por naturaleza iguales», válido sólo para los que participan en la *Commonwealth*, ya que sólo entre ellos tendrá validez el enunciado, efectivo exclusivamente para los hombres varones que son propietarios virtuosos (excluyendo así a las mujeres, a los esclavos africanos, a los indios americanos y a los asiáticos, a los trabajadores ingleses asalariados, etc.). Su conclusión final, aun para Inglaterra, es que no pueden incluirse en ese «todos» aquellos que no tienen propiedad o que venden su trabajo por salario (ya que esta pobreza prueba que no tienen disciplina ni virtud suficiente para ser miembros a parte entera o activa, explícita o perfecta, del «estado civil»).

El «estado civil» garantizará el cumplimiento de las exigencias de la ley natural (y divina) por medio de la institución de la ley positiva y de un juez que pueda dirimir equitativamente los conflictos y defender los derechos. Esta finalidad, y la argumentación que la justifica, se *invierte* al ir desarrollando el tratamiento del tema, y oculta un contenido semántico inconfesable estructural: el capitalismo naciente. Por ello Locke se convertirá en el gran filósofo del liberalismo occidental, hoy en crisis. Logró retóricamente expresar, aunque sea inmoral y contradictorio en sí[834], de manera «convincente» lo que nadie se atrevía a hacerlo públicamente —como Ginés de Sepúlveda en España—. Leamos los textos de Locke paso a paso para descubrir su apretado argumento que logra de un modo muy sutil una exitosa «inversión» semántica.

Pero empecemos por un aspecto siempre dejado de lado, y que se refiere a la decisión inglesa de constituir un Imperio comercial, que se generó en la decisión estratégica de fabricar una fuerte armada que dominara en los mares —después de la destrucción de la *Invencible* espa-

ñola (1588)— y no en cambio como en el caso de Francia, que decidió organizar un aguerrido ejército de tierra.

Ya hemos indicado que, como en el caso de Venecia, Inglaterra es una isla (guardando las proporciones). Hay por tanto que «salir» de la isla y expandirse por los mares y abrir puertos para el comercio —como Tiro, Cartago, Éfeso, Atenas, Bizancio, que tenían colonias marítimas de ultramar (aunque propiamente no se trataba de un sistema colonial moderno como en el caso del Reino Unido)—. Por ello, en primer lugar, había que justificar filosóficamente tal expansión. Hemos visto ya cómo Locke trata la cuestión de la esclavitud (en los parágrafos [125-128]), con lo que se fundamenta la trata de esclavos (un aspecto esencial de la expansión mercantil imperial, pero en este caso expansión hacia África, en el intercambio «triangular» África-América-Europa). Veamos ahora el otro aspecto de dicha expansión, que exige otra justificación del ejercicio del poder *ad extra*, hacia América en primer lugar, y que permitirá al pequeño reino de Inglaterra convertirse en el Imperio hegemónico al menos hasta 1945. Analicemos el proceso argumentativo del capítulo XVI que trata «De la conquista», entre otros parágrafos referidos a este tema.

Locke sabe que el origen de las riquezas de Inglaterra proviene de la acción de los piratas, porque ha comenzado su expansión colonial mucho después que las potencias ibéricas y no puede sino robar la riqueza ajena. ¡Este es el prestigioso origen del Imperio inglés! Por ello, contra lo que pudiera esperarse, y es siempre el punto de partida retórico (se enuncia primero lo que se quiere refutar[835]), comienza por desautorizar a los piratas, partiendo de una premisa mayor o principio universal, cuando afirma:

> La conquista se halla tan lejos de la instauración de un gobierno, como el echar abajo una casa lo está del construir otra nueva en el mismo lugar. Es cierto que la conquista deja con frecuencia vía libre para la estructuración de una nueva comunidad política por el hecho de destruir la que existía; pero no es posible establecer una nueva sin el consentimiento del pueblo (*consent of the people*)[836].

De la misma manera, y siempre partiendo de una premisa que se refutará, propone:

> Quienes no creen que los ladrones y *los piratas* poseen dominio legal sobre aquellos a quienes han logrado vencer por la fuerza [...] no otorgarán jamás derecho sobre los vencidos en una guerra injusta (*unjust war*) de esa clase[837].

Locke se extiende largamente sobre las razones que no justifican la conquista. Pero hechas estas declaraciones justas y por todos aceptables, pasa a exponer la posibilidad de una excepción, gracias a la cual *invertirá* la premisa mayor. De manera que aunque «Dios ha dado el mundo a los hombres en común»[838]:

> Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano [léase: al burgués europeo

moderno] en el acuerdo para *el empleo del dinero común y que permanecen incultas*[839]. Allí donde existen más tierras que las poseídas por sus habitantes y que estos son *capaces de cultivar*[840], allí puede *cualquiera* aprovecharse de las no cultivadas[841].

Esta premisa menor *invierte* todo lo expresado tan estéticamente con anterioridad. Ahora, al ocupar esas tierras la conquista no usurpa el derecho de nadie, ya que estaban «vacías», incultivadas, mal empleadas según el querer providente de Dios. Por supuesto que *el criterio* de la eficaz ocupación y el técnico empleo de las tierras es el de Locke, el «punto cero» que ve sin ser visto (el del occidental, el capitalista mercantil, el colonialista, racista, machista, etc.). Por cuanto no hay juez humano que pueda juzgar (porque en el estado de guerra se trata de una relación entre *pueblos* —como en el caso de J. Rawls: *people*—, no habiendo además juez alguno entre los *Estados*), «quien apela al Cielo deberá estar *seguro* de que tiene el derecho de su parte»[842], siendo sin embargo e inevitablemente él mismo (J. Locke, el pueblo inglés o europeo) su último juez empírico. Es evidente que los «salvajes americanos» se defenderán, y con armas. Estamos así en un tercer «estado», que para Hobbes era el «estado de naturaleza» mismo, que Spinoza nunca propuso y que Locke inteligentemente precisa en cuanto «estado de guerra». En el «estado de guerra»[843] el enemigo es tal porque niega la razón humana y la ley de Dios. Por supuesto, la «razón humana» es la europea, y la «ley» de Dios es del dios europeo (un autismo cultural que transforma el argumento en una tautología). El europeo que lucha contra los indios se ve obligado a realizar una guerra justa. Es decir:

Suponiendo que la victoria favorezca al bando que tiene de su parte el derecho, pasemos a estudiar la situación del que triunfa en una guerra justa, y veamos el poder que le da la victoria, y contra quién se lo da [...] A mi entender, se trata de un poder *totalmente despótico*[844]. El conquistador detenta un poder absoluto sobre la vida (*over the lives*) de quienes, por haber hecho una guerra injusta, han perdido su derecho a la vida[845].

[147] Generosamente y con pretensión (cínica) de universalidad Locke indica que esto «no le da derecho ni título alguno sobre sus posesiones»[846]. Es decir, comienza nuevamente, y como siempre, con una premisa mayor extremadamente honesta, aceptable por todos (que, sin embargo, terminará por negar como hace siempre en su estrategia retórica). Es necesario, para obrar justamente, continúa Locke, que al conquistador se le deba «indemnizar por los daños que ha sufrido en la guerra y por los que ha originado la defensa de sus propios [del conquistador] derechos»[847], ya que es una guerra justa. Es a título de reparación, entonces, como podrá apropiarse de los bienes de los conquistados. Como puede verse, Locke tiene una estrategia argumentativa más sutil que Ginés de Sepúlveda (aunque idéntica en su contenido), y hasta se pone, primeramente, del lado indígena (aparentemente), otorgándole la cualidad de libertad e igualdad natural, para después introducir su-

tilmente su premisa menor, que *invierte* la posible conclusión que se hubiera inferido de la premisa mayor:

El derecho de conquista o sometimiento abarca tan sólo las vidas de quienes tomaron parte activa en la guerra, pero no alcanza a sus bienes *sino hasta donde hay que pagar una reparación por los perjuicios sufridos y por los gastos de guerra*[848].

No se niega la propiedad ni se roba al prójimo, simplemente se muestra que hay derecho a «cobrarse una deuda». Ginés de Sepúlveda era cínico, pero guardaba una cierta ingenuidad; no era todavía suficientemente moderno. En el siglo XXI, siguiendo la misma tradición, la estrategia argumentativa consiste en no hablar de robar el petróleo de Iraq, sino en referirse al tema indicando como intención primera la propagación de la democracia y la libertad en el Medio Oriente.

Si reparamos en el argumento, podemos comprender que se ha dado una conclusión tautológica, y que, además, se inmuniza de toda crítica. El propio actor define quién es el enemigo; para después dar razón de «justicia» a su guerra contra dicho enemigo. Por último, siendo como es una «guerra justa» el ejercicio del poder de dominación es despótico, es decir, se tiene pleno derecho sobre la vida del vencido (si se ha negado el sentido tradicional del *ius gentium*, que daba derecho a otros pueblos), y, además, se determina cuantitativamente la deuda que ha contraído el vencido, que son los gastos mismos de su propia conquista[849]. Bartolomé de Las Casas refutó racional y éticamente estas tautologías un siglo y medio antes. Los pretendidos argumentos *encubren* el hecho de que se ha ejercido el poder del más fuerte, del mejor equipado técnicamente en el arte y la estrategia militar. La Modernidad se impuso siempre sobre los amerindios y los africanos (desde el siglo XVI), simplemente y en última instancia, por la violencia de las armas. Pero esto no puede aceptarlo así, tan claramente, la conciencia moral del ciudadano de la «civilización», ya que no se entiende que pueda ser una razón suficiente. Es, entonces, necesario dar «razones». Locke dio esas «razones» con una plausibilidad débil, pero suficiente para una conciencia moral europea inclinada a no aplicar en este caso muchas exigencias ni rigor para poder aceptarlas sin mayor crítica, ya que las necesitaba para su expansión colonial. A las acciones ilegítimas de la Modernidad había que darles *una cierta objetividad* con «apariencia» moral. Locke es el retórico que encuentra esas «razones» dentro de la tradición occidental.

Pero, *ad intra*, la estrategia argumentativa tautológica y por inversión dará todavía más resultados, y se tomará como la *fundamentación filosófica de la revolución política burguesa* en cuanto tal.

Harrington fue uno de los primeros que descubrió la relación entre las estructuras políticas y los cambios acontecidos en Inglaterra en el ámbito económico-social en su obra *Oceana*[850]. Locke partirá de la misma hipótesis pero dándole una racionalidad mucho más coherente y de mayor aceptabilidad: el modelo de la separación entre «estado de

naturaleza» (el nivel material en última instancia económico) y «estado civil» (el nivel político del Estado). Este último deberá *garantizar desde las instituciones políticas* un cierto estado de cosas vigente en el nivel económico natural, que él denomina ahora «estado de naturaleza», que no es sin embargo el «estado de guerra» de Hobbes, ni el «estado de naturaleza» pre-institucional, pre-legal, pre-ético de Spinoza. Y las diferencias son perfectamente explicables. El «estado de naturaleza» de Hobbes es el caos post-feudal que exige a los ojos del gran conservador una monarquía absoluta, como el «orden» civil, como un Leviatán. Para Spinoza, el «estado de naturaleza» resolvía cuestiones ontológicas del ser humano, el modo finito de la substancia infinita, dentro de la necesidad de la ley natural y divina, donde el puro *conatus* o inclinación a la permanencia en el ser no había sido todavía escindido entre el bien y el mal, y donde sólo se concibe la libertad en referencia a la ley, al «estado civil» o a la obediencia, por ello en la defensa de la libertad de pensar y decir lo que se piensa. Locke no se enfrenta ya *en el pasado* inmediato al caos de la guerra sino a la «Revolución Gloriosa» que hay que fundamentar (no le interesa el «estado de naturaleza» como guerra, y por ello propone el «estado de guerra», como un «tercer estado» *post*-civil donde se expande *hacia fuera* el naciente Imperio), ni *en el presente* tiene problemas ontológico-teológicos como Spinoza. Su filosofía es secular (lo cual es una novedad), burguesa en lo económico, individualista en el orden de la subjetividad, realista en política, y sigue una estrategia argumentativa de suma eficacia retórica[851]. Ya hemos visto cómo procede en el caso de la conquista o de la esclavitud[852]: *todos somos igualmente libres y propietarios...*, pero, al final *del argumento*, ha justificado que se haya conquistado legítimamente a millones de indios, y que se hayan ocupado sus tierras, y se haya esclavizado justamente a millones de campesinos africanos.

[148] Veamos ahora cómo procede Locke en el tema central de su política, en el uso de la distinción entre «estado de naturaleza» y «estado civil», categorías construidas en función de no mostrar (en esto consiste el fetichismo) *algo que está oculto detrás de lo que se muestra* (el fundamento ontológico), gracias a la ambigüedad. El «orden político» visible para Locke sirve para *no hacer visible* el «orden económico» presupuesto. El orden económico se tratará a través de temas propios del «estado natural». Así, por ejemplo, los temas políticos de la igualdad y de la mayoría como mecanismo de decisión, premisa mayor, deberán ser *invertidos* en dos niveles. En un nivel fundamental, ni todos los ciudadanos son iguales en la propiedad ni son iguales en referencia a la posibilidad de ser elegidos y elegir a los miembros del Parlamento. Este sutil *ocultamiento* («el Ser ama ocultarse», dice siempre la ontología de la dominación) está siempre presente en toda la estrategia retórico-argumentativa de Locke. En esta estrategia estriba su genio, su celebridad y la aceptabilidad de la que goza el liberalismo desde su origen hasta el siglo XXI. Veamos cómo procede.

La premisa mayor (que de hecho es lo que Locke intenta negar o refutar) se enuncia de la siguiente manera, en primer lugar, en un nivel político:

[El estado de naturaleza] es un *estado de igualdad*. [Hemos] nacido para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza [...]. Siendo también iguales entre ellos [los seres humanos, son] sin subordinación ni sometimiento[853].

¡Hermosa expresión, como todas las premisas mayores de Locke! Lo que, en un nivel económico-político, se expresa *sacralizadamente* así:

Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón[854] para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida[855] y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos [...] El producto de la caza, que sirve de sustento a los indios selváticos, que no reconocen cotos y siguen poseyendo la tierra en común, será suyo[856].

Uno está tentado de decir: *¡Amén!* Expresa todavía lo indicado de otra manera:

El juicioso Hooker considera tan evidente por sí misma y tan fuera de toda discusión esta *igualdad natural de los hombres*, que la toma como base de la obligatoriedad del amor mutuo entre los hombres[857].

Éste es el punto de partida que con evidencia aceptan todos, tanto en la Europa medieval como en el mundo puritano; es la premisa mayor. Es también el «estado de naturaleza» en un *primer* momento. En un *segundo* momento del «estado de naturaleza» se pasa al campo que pudiéramos llamar económico:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad de su propia persona*. Podemos también afirmar que *el esfuerzo de su cuerpo* y *la obra* de sus manos son también auténticamente suyos[858].

Aquí cabrían ya algunas reflexiones. Puede decirse metafóricamente que alguien «posee» su persona, pero no es posible aceptar esa expresión, tampoco con respecto al cuerpo («tengo» un cuerpo) y al trabajo («poseo» mi trabajo). Es fruto del dualismo, en especial del cartesiano (y también empirista o de Spinoza), en el que el «alma» o el sujeto puede «poseer» como una *cosa* a la persona, el cuerpo o el trabajo. Para ello sería necesario que un *Ur-Subjekt* (un «sujeto originario» *anterior* al «sujeto empírico») fungiera como «poseedor» del mismo sujeto, y así hasta el infinito[859]. Son metáforas peligrosas y sin sentido. El sujeto no posee al sujeto ni a la persona; mucho menos como su «propiedad». El sujeto presupone o afirma su subjetividad, su existencia en su dignidad inalienable (in-vendible) y no puede ejercer ningún acto económico sobre ella misma. Toda cosificación alienante es negación de la dignidad ética de la subjetividad (desde la prostitución a la pretensión de pagar un salario por el «*valor* del trabajo»). Esa «reificación» de la persona, del cuerpo o del trabajo es, exactamente, el momento defectivo central de la antropología, de la ética, y por ello de la economía, de la Modernidad;

de Locke, por tanto. Con razón Marx indicaba que el «trabajo no tiene valor», porque es «la fuente creadora del valor»[860]. En la argumentación de Locke se desliza como igualdad, semánticamente, el «poseer» la «persona», el «esfuerzo de su cuerpo» y la «obra». La «obra» del trabajo de la persona corporal puede en efecto ser «poseída», porque es «algo» y no «alguien» o un momento indivisible de «alguien». La economía política moderna, y Locke evidentemente, «fetichiza» cosificadamente hasta la subjetividad, la persona misma, la corporalidad y el trabajo para que, alienados, puedan ser «vendidos», y con ello justificar que el salario sea un momento del «estado de naturaleza»[861]. No aceptamos por tanto la primera parte de la formulación de Locke. En la segunda parte, con respecto a la «obra», se tiene en efecto propiedad, ya que el trabajo objetivado en el producto es el que recorta de la posesión «común» del universo lo «propio». En primer lugar, por el trabajo mismo de obtener el satisfactor y consumirlo: «El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza»[862]. De allí se concluye en un como *segundo* «estado de naturaleza»:

> [Cada ser humano] tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre [...] no sólo el poder de defender su *propiedad*, es decir, su vida, su libertad y sus bienes (*Estate*)[863] [...], tiene también el poder de juzgar y de castigar los quebrantos de esa ley cometidos por otros[864].

Se ha logrado así negar la igualdad de la premisa mayor en una premisa menor que justifica la diferencia de propiedades.

[149] Pero esas propiedades, por ser sobre bienes que ocupaban físicamente un lugar (y necesitaban grandes depósitos) o eran corruptibles (como el maná de Moisés en el desierto), ponían necesariamente límites estrechos a la propiedad. Al comienzo los bienes no acumulables eran pocos, porque hubo que trabajarlos personalmente, o porque debían usarse de manera privada, o porque sólo podían ser consumidos por la familia, y nada más. Mientras que la invención del dinero (plata, oro, etc.), gracias al descubrimiento de una mercancía no corruptible, escasa y por ello de mucho valor (por el gran tiempo de trabajo que había que objetivar para su extracción de las minas), permitió la acumulación en gran escala de la riqueza. Locke indica que, de todas maneras, hay debajo de todo una pasión primera, y es la «ansiedad por poseer más de lo que cada cual necesita, lo que altera el valor intrínseco de las cosas[865], valor que depende únicamente de la utilidad de éstas para la vida humana»[866]. Pero, además, y es lo más importante, esta «ansiedad» (la codicia criticada por la ética) por bienes no necesarios «privaba a su vecino de la parte que le correspondía, ya que su derecho de apropiación no iba más allá de sus necesidades, y habría tomado más de lo que era necesario para las comodidades de la vida»[867].

Esto parece ser una injusticia, pero Locke no profundiza la cuestión (aunque Hume la hará objeto de precisa reflexión). Lo que no comprende es que el valor de uso no es el valor de cambio en el que consiste la

existencia del dinero, que es lo que permite esta injusticia, y por ello Aristóteles se había opuesto a la «crematística», al arte de aumentar el dinero desde el dinero (que para él era anti-natural, no para Locke), a la «economía», al arte de aumentar la riqueza que no se dirigía al servicio de la vida[868]. Para nuestro filósofo burgués «[sin] la invención del dinero, [y] el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor[869], no se hubiesen establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas»[870]. De manera que para Locke en el «estado de naturaleza» había dinero, había grandes propiedades (y, por tanto, había ya exclusión de poblaciones enteras en la pobreza) y, además, había sistema de salarios por el que un ser humano podía tener la «propiedad» del trabajo de otro ser humano. Escribe:

La hierba que *mi caballo* ha pastado, el forraje que *mi criado*[871] cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que tengo en común con otro, se convierten en mi propiedad [...] El trabajo que me pertenecía [el de mi criado], es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada (*fixed*) en ellos mi propiedad[872].

Por último, en el «estado de naturaleza» hasta había regímenes políticos, como la monarquía, porque no tenían todavía una institución que sirviera de juez entre el monarca y el pueblo. Vemos entonces que el concepto de «estado de naturaleza» en Locke es sumamente ambiguo. Es una categoría *ad hoc*, para calificar el estado de cosas anterior al Estado burgués, pero que, como hemos indicado, ha logrado *invertir* la situación. Los seres humanos ya no son iguales ni poseen en común los bienes de la tierra. La propiedad privada los diferencia definitivamente, y todo esto «por naturaleza» —como el «esclavo por naturaleza» de Aristóteles—. La fetichización de los sistemas dominadores «naturaliza» las instituciones históricas (como la propiedad). El «orden económico» (el capitalismo naciente), entonces, queda situado en el orden natural que el Estado deberá «gestionar». Se encuentra ya la tesis central del liberalismo, que intentará siempre ocultar el sistema económico (de por sí un sistema o institución histórica muy alejada de la «naturaleza») como un tema situado *a priori* en el sistema político. Su invisibilidad es su omnipotencia oculta.

[150] Por ello, llegados a este momento la estrategia argumentativa alcanza el momento de la transición al «estado civil», metáfora del orden político que ha triunfado en 1688, que se inicia con la siguiente pregunta:

Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el *estado de naturaleza*, si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes[873], igual al hombre más alto y libre de toda sujeción, ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese supremo imperio para someterse al dominio y al control de otro poder?[874].

Contra Filmer, que pensaba que ese «otro poder», el poder del Estado, era necesariamente monárquico y procedente de Adán por man-

dato divino, Locke mostrará que procede del consenso de individuos que constituyen una sociedad burguesa que persigue por ello una finalidad bien definida al convertirse en una «comunidad política». Esta finalidad es expresada muchas veces y de diferentes modos de manera absoluta y clara:

La finalidad máxima y principal que buscan los hombres[875] al reunirse en Estado o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es *la preservación de la propiedad*; esa salvaguardia es *muy incompleta* en el estado de naturaleza[876].

En un Estado monárquico feudal (que para Locke sería todavía estado de naturaleza) la propiedad burguesa no tiene cumplida defensa. Para que esa «defensa de la propiedad» privada burguesa sea posible hay que establecer «una ley»[877], «un juez reconocido e imparcial»[878] y «un poder suficiente[879] que respalde y sostenga la sentencia [contra] quienes se han hecho culpables»[880]. Es evidente que los culpables por excelencia, en una tal descripción de la realidad, son los que roban, los que ponen en cuestión la propiedad ajena, y éstos sólo pueden ser «los que no tienen propiedad», los asalariados, los pobres. De manera que toda la estructura institucional política se organiza para defender a una minoría contra la mayoría empírica: los no-propietarios.

De ahí que, si se tiene un poco de conciencia crítica, lo que se sigue como conclusión de una tal argumentación está suficientemente claro. Se trata de las razones que tienen los que tienen propiedad (a fin de cuidarse contra los que no la tienen) para entrar en el «estado civil»:

Al entrar en sociedad renuncian los hombres [propietarios] a la igualdad, a la libertad y al poder de ejercerlo de que disponían en el estado de naturaleza[881], y hacen entrega de los mismos a la sociedad[882] para que el poder legislativo[883] disponga de ellos [para] proteger *mejor* sus personas, libertades y *propiedades*[884].

Una vez que todos[885] han entregado sus derechos naturales, menos el derecho «a destruir su propia vida ni arrebatarle a otra persona [...] *las propiedades*»[886] (y porque los bienes poseídos «nadie puede arrebatárselos, en su totalidad o en parte»[887]), o que «[*a*] un número determinado de hombres [*b*] que ha consentido (*consented*) en constituir una comunidad o gobierno, [*c*] quedan en ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, [*d*] dentro del cual la mayoría [*e*] tiene el derecho de regir y de *obligar* a todos»[888].

Aquí, nuevamente, la estrategia argumentativa juega con una continua diferente «extensión» semántica del concepto, y a través de esa ambigüedad saca conclusiones equívocas. Obsérvese (y para ello hemos colocado unas letras en el texto) que en [*a*] puede tratarse de todos los habitantes de un territorio (incluyendo a los sin propiedad), mientras que en [*b*] la comunidad o el gobierno lo organizan sólo los propietarios (al menos en tanto sólo ellos pueden ser elegidos); en [*c*] el «cuerpo político», que sería *c.1*, en el caso de que fueran todos los habitantes [con respecto a *a*]; sería *c.2* si fueran sólo los propietarios [con respecto a *b*].

La mayoría [*d*] puede ser mayoría de la totalidad de los habitantes [*d.1* con respecto a *a*], que, como veremos, no es el caso; o sólo la mayoría dentro de los que eligen y son elegidos como gobierno [*d.2* con respecto a *b*], que son minoría con respecto a *a*; o la mayoría en el gobierno o del Parlamento. De todas maneras, la conclusión es ambigua [*e*]. Si *e.1* fueran todos los habitantes sería verdadera; mientras que *e.2* sería falsa si se refiere a los que efectivamente participaron (que son los propietarios). El *encubrimiento* consiste en que se *obliga* a todos a cumplir lo que decidieron algunos, la minoría. Este encubrimiento es la finalidad de toda la estrategia argumentativa de Locke. A los que eligen a los que gobiernan [*c.2*] les «obliga» legítimamente[889] lo acordado por la mayoría de la comunidad o del Parlamento (*d.2*), y son todos los propietarios (*e.2*). Pero ¿«obliga» también a los que no pueden elegir ni ser elegidos (*d.1*) (los no propietarios o asalariados de *c.1*) y que son la mayoría empírica del país?

En una filosofía política crítica no puede concluirse que dichos consensos o leyes «obliguen» a los que no participan ni pueden elegir a sus representantes en el gobierno o Parlamento. Aquí se encuentra la «falacia política» formalista de Locke (y del liberalismo posterior): hace pasar a «todos» (*e.2*) los propietarios burgueses por «todos» los «súbditos» o habitantes (*e.1*), que son obligados a obedecer el pacto (en el que no han participado en su determinación). Escribe:

[Todo] debe hacerse con su *propio*[890] consentimiento[891], es decir, con el consentimiento de la mayoría[892], otorgado directamente por sus miembros, o indirectamente por los representantes que esa mayoría ha elegido[893].

[151] Locke se da cuenta de la ambigüedad e intenta aclarar la cuestión:

[...] por su propio consentimiento (*tacit consent*) [...] Habrá que estudiarse qué se entiende por declaración *suficiente* de consentimiento [...] Existe una distinción corriente entre consentimiento *expreso* y consentimiento *tácito* [...] El consentimiento *expreso* de un hombre para entrar en una sociedad lo convierte en miembro *perfecto* de la misma [...] La dificultad estriba en ponerse de acuerdo sobre lo que debe entenderse por consentimiento *tácito* [...] Digo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales [tienen] consentimiento *tácito*[894].

Los extranjeros, evidentemente, no son súbditos del Estado, pero tampoco son miembros *perfectos* o por consenso *expreso* los que no tienen propiedad (como los asalariados o los que han vendido sus propiedades):

No teniendo el gobierno jurisdicción *directa* sino sobre la tierra [...] siempre que el propietario [...] se deshace de ellas por donación, venta o de otra manera cualquiera, queda en libertad de marcharse y de incorporarse a cualquier otro Estado[895].

Los asalariados (institución que ya se encuentra en el estado de naturaleza, como hemos visto), tanto en el campo como en la ciudad, y también de hecho los pequeños campesinos propietarios (que producen menos en el total del país que los grandes terratenientes), que son la *mayoría* de la sociedad, quedarán excluidos de la comunidad política, en su sentido *pleno* y *expreso*. Deberán ser «súbditos obedientes» de leyes que los obligan a respetar la propiedad de los otros, de la que ellos carecen, bajo la coacción policial del Estado. Esto es lo que con razón se denomina «diferenciación clasista del derecho natural»[896] lockeano.

Un último aspecto de interés. Locke es un revolucionario; justifica la primera revolución político-burguesa triunfante de la historia. En el capítulo XIX del *Segundo tratado* expone razones de gran actualidad. Recordemos algunas de ellas:

Si el pueblo se ve reducido a la miseria y es víctima de los abusos de un poder arbitrario, el final será siempre el mismo [...] El pueblo que se ve maltratado y gobernado contra derecho, estará siempre predispuesto a quitarse de encima una carga que le resulta pesadísima[897].

Trata muchas cuestiones donde se deja ver su posición conservadora (por ejemplo: «va contra la naturaleza que un inferior castigue a un superior»[898]), pero llega al espinoso problema del uso de las armas en la rebelión y expone:

Digamos [...] que se necesitaría bastante agudeza para poner perfectamente en claro cómo es posible resistir a la fuerza sin devolver los golpes, o cómo se puede pegar con respeto. Quien para hacer frente a una agresión se arma únicamente de escudo en que recibir los golpes o, en una actitud más respetuosa todavía, sin empuñar una espada que le permita quebrantar la confianza y la fuerza del agresor, tendrá que renunciar muy pronto a la resistencia [...] Es una manera de resistir tan ridícula como la táctica de combate de que nos habla Juvenal: *Ubi tu pulsas, ego vapulo tantum*[899] [...] A quien se le permite resistir, no hay más remedio que reconocerle el derecho a golpear[900].

El Locke revolucionario, entonces, es aquel al que se le atribuyen contenidos semánticos mayores de los que él mismo pensó. Como cuando Aristóteles dijo que «humano era el viviente que habitaba la ciudad» *griega* (por tanto, una definición completamente helenocéntrica y particularista), y se releyó el texto entendiendo ser una definición universal del «animal político» como humanidad, sin advertir el helenocentrismo. De la misma manera si «pueblo» son todos los habitantes del territorio de un Estado, el texto siguiente suena a revolucionario:

El *pueblo* tiene el derecho de actuar como soberano (*as supreme*), de conservar para sí mismo el poder legislativo, darle *nueva forma* (*new form*), o de colocarlo, conservando la antigua, en *nuevas manos* (*new hands*), según juzgue más conveniente[901].

Para que ese «pueblo» incluya a los ciudadanos asalariados, a los antiguos esclavos, a los habitantes de las colonias, a las mujeres, etc., éstos deberán luchar por su reconocimiento durante dos siglos para transformarse en actores, en movimientos de las colonias, de la sociedad civil o política. Pero entonces el *encubrimiento* liberal habría desaparecido, por innecesario.

NOTAS

1. Hasta ese momento, como veremos, Europa supo claramente que el «centro» cultural más avanzado estaba en el sur (musulmán, del Magreb hasta Egipto, este último era para Europa el lugar de la cultura «clásica» como lo ha demostrado Bernal [1987, I]) y en el este (incluyendo al mundo islámico desde Bagdad, aunque en crisis por el Imperio otomano, Indostán y China). Véase Abu-Lughod (1989), que comienza, en su exposición, por Francia, Flandes, y después va hacia el este; es un relato todavía que parte desde Europa, sin ser ya eurocéntrico.

2. Véase mi libro *The Invention of the Americas*, 19 ss. (Dussel, 1995).

3. Publicado en 1748, escribe en el Libro VIII, cap. xxi: «China, pues, es un Estado despótico; y su principio es el temor». En 1762 Nicolas-Antoine Boulanger escribía *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Y el término se acuñará hasta el presente, siendo en todo falso.

4. *El moderno sistema mundial* I, cap.1 (Wallerstein, trad. esp. 1979, I, 21).

5. Arrighi, 1994.

6. Ahora incluirá igualmente la dominación intra-europea de Amsterdam, Francia y el Reino Unido antes de la Revolución industrial.

7. Balut, 1993, 187 ss.

8. Dussel, 1998, [30-33], 52 ss.

9. El 94% de los tubérculos que se usan para la alimentación humana en el siglo XIX provienen de Amerindia.

10. El «primer» eurocentrismo es el de Hegel o Weber, que suponen la superioridad de Europa; superioridad probada «desde» factores puramente internos de la misma Europa. El «segundo» tipo de eurocentrismo, que ha superado al primero, piensa todavía desde Europa, aunque acepta que Europa logró el dominio por momentos venidos desde «fuera» (por ejemplo, los metales preciosos americanos), lo que le permitirá triunfar en la competencia con el mundo musulmán, África y Asia desde el 1492. Las descripciones parten narrativamente siempre desde Europa. África o Asia son el mundo externo, lejano, posterior. Intentamos superar este «segundo» eurocentrismo para indicar el sentido de una «trans»-Modernidad como proyecto, como alternativa.

11. Dussel, 1998, [30-31], 52-54. Lo cual resultó ser completamente falso (véase Menzies, 2003).

12. Lo llamo, en inglés, *Inter-regional-System*: *Asiatic-afro-mediterranean*, y no *World-System*, por no incluir todavía a América, ya que nos situamos antes del 1492.

13. *1421. El año en que China descubrió el nuevo mundo*, 2003 (orig. inglés *1421. The Year China Discovered the World*). Esta obra, como la de Martín Bernal y A. G. Frank, es recibida con recelo por la Academia. Sin embargo, por mis estudios históricos (véase mi obra *The Invention of the Americas*: Dussel, 1995), donde utilizaba el mapa de Henricus Martellus de 1487 de la cuarta península de Asia, sus argumentos en cuanto a su tesis fundamental son irrefutables (puede haber detalles menos fuertes, pero que no le quitan su contundencia). ¡Hay que contar con esta obra para la nueva visión histórica de una Modernidad europea más humilde, ciertamente no weberiana!

14. Los trabajos de Needham (1954) abrieron el camino.

15. Algunas de estas naves tenían hasta cien metros de largo y podían transportar hasta mil toneladas de mercancía. Las carabelas tenían una capacidad de cincuenta toneladas. La única ventaja de las carabelas era que podían navegar contra los vientos, mientras que los juncos utilizaban las corrientes marinas y los vientos, debiendo planear sus trayectos usando ambos factores solamente.

16. Fue el emperador Zhu Gaozhi, por el decreto del 7 de septiembre de 1424, el que decidió «interrumpir todos los viajes de los barcos del tesoro» (Menzies, 2003, 79).

17. Véase la «Introducción histórica» de *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

18. Véase Frank, 1998, así como Amin, 1999, 291-326; Arrighi, 1999, 327-354, y Wallerstein, 1999, 355-372. Debo admitir que acepto casi todas las críticas de los tres autores contra A. G. Frank;

sin embargo los tres admiten que Frank ha apuntado una verdad olvidada: la importancia de China. Y digo olvidada, porque si China era el primer productor del mercado mundial hasta el siglo XVIII, el más poblado, etc., la descripción del *World-System* debió comenzar por tomar en serio y en primer lugar a China. Y nadie hizo esto.

19. Acepto las críticas de A. G. Frank contra el concepto de «modo de producción asiático», que comete una falacia «orientalista» (por usar el término de Edward Said), pero de ahí a quitar todo sentido al concepto de «valor», «capital» y «capitalismo» hay mucha distancia. Lo que aparece, por el contrario, es una pregunta interesante que A. G. Frank no se hace: ¿fue China de 1400 a 1800 un país mercantil capitalista? Creo que él ha aportado la razones para poder comenzar (es tema, por tanto, de futuras discusiones) a afirmar que China tuvo regiones donde se desarrollaron seriamente modos de producción proto-capitalistas manufactureros, en el nivel de la «subsunción formal» de plusvalor en el proceso de trabajo (pero sin «subsunción material», y por tanto «real»), en el «capital» *sensu stricto*, con obtención entonces de «plusvalor (*Mehrwert*)» —en el sentido conceptual de Marx en *El capital*— en las fábricas o «trabajadurías» artesanales de tantas ciudades chinas de la porcelana, alfarería, tejidos de seda, etc. Tiene razón S. Amin al mostrar que el Estado chino, de gran potencia y organización, jamás dejó que una cierta burguesía naciente (los eunucos) hubiera podido ejercer el poder, y con ello impidió el crecimiento normal del capitalismo. De todas maneras A. G. Frank nos permite lanzar más preguntas creativas de las que él mismo se hace, pero que no se las hace ni las responde adecuadamente, ya que ha descuidado desde hace tiempo la categoría de «valor» (no sólo «valor de cambio») en Marx.

20. No se olvide que en el siglo XV, cuando Inglaterra tenía 3 millones de habitantes, España 10, Francia 18, toda Europa 69, China ya llegaba ella sola a 125 millones. En 1800 Europa tenía 188 millones, y China casi el doble: 345 (Frank, 1998, 168).

21. Libro I, cap. 8; trad. esp. Smith, 1984, 70.

22. *Ibid.*, Libro II, cap. 5; p. 331.

23. *Ibid.*, Libro I, cap. 11, Digresión, Primer período; p. 182.

24. Véase Sombart, 1965.

25. *Op. cit.*, Tercer período; p. 198.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, 199.

28. *Ibid.* Concluye la digresión sobre las variaciones del valor de la plata; p. 229.

29. Entre ellas, el bajo salario en China no permitió el uso de la máquina, permaneciendo en el nivel de un capitalismo manufacturero de la porcelana y los tejidos de seda con creación de plusvalor absoluto, habiendo sólo subsumido formalmente el proceso artesanal de producción tradicional. La crisis política entre la dinastía de Manchuria y la China del centro, la necesidad de terminar de colonizar el sur y la ocupación del occidente de China (territorio casi el doble del ocupado por China en toda su historia) encerraron a China en sus propios límites, perdiendo interés por el mercado externo, produciendo así un vacío que llenará Europa, en especial el Reino Unido. La pérdida de los mares o la represión de la burguesía naciente por parte del Estado imperial muestra la diferencia con Inglaterra, una isla con una monarquía en crisis.

30. Véanse sus obras *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I-III, 1920-1921 (trad. parcial en Weber, 1951 y 1958).

31. Weber, 1952. Por mi parte, comencé igualmente una crítica del eurocentrismo (en un sentido exactamente opuesto al de Weber), para demostrar que el «*ethos* de los profetas» era crítico con la Modernidad (Dussel, 1969; escrita en 1964).

32. Véase Weber, 1930.

33. Sin embargo, el actual desarrollo capitalista del Japón, Singapur o Taiwán, de inspiración ética neo-confuciana, puede mostrarnos lo equivocado de las hipótesis weberianas, ya que las relaciones corporativas familiares confucianas permiten perfectamente la organización de la empresa capitalista, aun trasnacional, y aun con mayor eficacia.

34. Hoy cae en mis manos una revista de arte, donde leo que el 14 de diciembre de 1600 partía de Manila un galeón de 300 toneladas llamado *San Diego*, y que fue destruido por piratas holandeses. «Al descubrirse los restos del naufragio en 1991 más de cinco mil piezas han subido a la superficie [...] más de 800 porcelanas de la época Ming, 24 guarniciones de espadas japonesas, monedas de oro y plata [...] cerámica china...» (M. L. Campollo, «400 años después surgen testimonios incomparables. Tesoros del *San Diego*»: *Casas y Gente* [México], 116 [1987], 59).

35. En la misma revista de arte antes citada leo en página 8: «Un ejemplo singular del mueble inglés: el gabinete Windsor», por A. de Neuvillate, en el que se indica que John Belchier construyó en 1720 un *secreter* (del que se incluye fotografía) «en madera lacada en negro» con «patas y con escenas

japonesas». En las puertas del mueble aparecen «dos personajes de la mitología nipona de un refinamiento que habla de por sí solo de la jerarquía del mobiliario inglés [*sic*] del siglo XVIII». Esto nos indica al menos que incluir figuras orientales era la «gran moda» en el siglo XVIII inglés. Se puede sospechar sin embargo que las figuras son chinas, y J. Belchier quizá sólo lustró el mueble, porque muestra una hechura claramente imperial. La maestría del ebanista y pintor, que el autor del artículo hace pasar por inglés, debió ser en verdad china. La pieza alcanzó en 1996 el valor de 1,5 millóu de dólares.

36. La dinastía Manchú, como ya hemos indicado, conquistó desde 1724 todo el oeste, ocupando el Tíbet, Sinkiang (desde el Tarim hasta Dzungaria o el Turkestán ruso), Mongolia, incluyendo Manchuria por el norte, y por el sur fijando fronteras con Birmania, Siam, Laos y Vietnam desde el río Sikiang. Unas proporciones que China nunca antes había alcanzado.

37. Véase Dussel, 1998, [18-26], 36-42.

38. En efecto, la expansión musulmana desde el 623 d.C. «separa» (corta) en buena parte a la Europa latino-mediterránea, y por ello igualmente a la germano-noreuropea, de la conexión con el estadio III del sistema interregional —que tuvo como placa giratoria de contacto» comercial a Bagdad, y a China e Indostán como el lugar de mayor peso productivo.

39. Véase mi artículo «Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity», en F. Jameson y M. Miyoshi, 1998, 3-31.

40. Indostán se volcaba hacia Sri-Lanka, Burma, Indonesia, Malaka, ocupando el occidente marítimo del mercado chino.

41. Véase Wallerstein, II, 1980.

42. *Grundrisse*, Introducción; trad. esp. 1971, I, 20; trad. inglesa, 1973, 99): «Por ejemplo, cuando el mercado, o sea, la esfera del intercambio se extiende, la producción amplía su ámbito». Se «extiende» para el Reino Unido y se «estrecha» para China e Indostán; la «producción» se «amplía» para el Reino Unido porque se ha estrechado en China y en Indostán.

43. En la América anglosajona del norte (los *yankees*) no era ésta la razón del uso de la máquina (o de la Revolución industrial), sino la aún menor cantidad de pequeños propietarios que trabajaban con sus manos sus propias tierras. En la América anglosajona del *North* la máquina era necesaria para aumentar la productividad del trabajo libre (permitir la mayor cantidad de unidades del producto o hectáreas trabajadas de campo por trabajador-propietario). En la América hispana la existencia de abundante y barata mano de obra indígena o del esclavo africano (y en esto al igual que en las colonias anglosajonas del *South*) impidió igualmente la necesidad de una pronta Revolución industrial, como en China e Indostán.

44. Véase el tratamiento en *Towards an Unknown Marx* (Dussel, 2001b).

45. Así nace la ideología «orientalista».

46. Véase Bernal (1987), ya citada.

47. Expresión hegeliana prototípica de la *Vorlesgung über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3; en Hegel, 1971-1979, XII, 538.

48. Considérese este concepto en *Philosophy of Liberation* (Dussel, 1985).

49. Véase Hardt y Negri, 2000.

50. Véase Wang Yang-ming, 1963; el capítulo correspondiente de la obra de Wakeman, 1973; De Bary, 1999, 842 ss.; Collins, 2000, 314 ss.; De Bary, 2000, 47 ss.

51. Wang se enfrentó a los eunucos desde la posición crítica de la aristocracia culta de los mandarines neoconfucianos de la escuela de Ch'eng-Zhu, que partían del «método de la mente y corazón», concentrándose en la unidad del Todo.

52. Mao Tse-tung lo tuvo por su gran ejemplo (véase Wakeman, 1973).

53. Se trata de la adecuada aptitud para poder aprender.

54. Era el ideal del ser humano chino. Así como el *gentleman* lo será para el inglés, o la *kaloskagathía* para los griegos.

55. Téngase en cuenta que, por influencia budista, las «cosas» no son meras substancias naturales, sino más bien «acontecimientos»: dar de comer al simple pueblo, entablar una batalla, perdonar a un deudor su deuda. Las «cosas» son «actos».

56. De Bary, 1999, 844-847.

57. *Ibid.*, 849.

58. *Ibid.*, 850.

59. En el sentido de Horkheimer (Dussel, 1998, [229 ss.]) o Rigoberta Menchú (*ibid.*, [284]). Así Mao Tse-tung, en su obrita *Sobre la práctica* (1971, 7), dice: «El que sea verdad o no un conocimiento o teoría no se determina mediante una apreciación subjetiva, sino mediante resultados objetivos de la práctica social. El criterio de verdad no puede ser otro que la práctica social». Esto suena a catego-

rización hegeliano-marxista, pero su «contenido» se remite a Wang Yang-ming. «*Hacer algo* ayudó a integrar la mente con la acción; el verdadero conocimiento (que se correspondía más con la urgencia de Mao por completar los actos una vez iniciados que con la praxis marxista) se cumplía en la acción» (Wakeman, 1973, 257).

60. El «principio celeste» (divino): «Eso *conoce* lo que nuestra volición (*inien*) desea juzgando la moralidad de los sucesos concretos» (Wakeman, 1973, 254). Se acerca a la *synderesis* de los latinos medievales.

61. Se trataría de algo así como la «conciencia moral», el Osiris interiorizado, el *Über-Ich* freudiano.

62. Cit. Wakeman, 260, nota 6.

63. Mao usa esta expresión: «El poder del Estado junto con los partidos políticos morirá de manera natural y la humanidad entrará en el reino de la Gran Armonía (*Ta-t'ung*)» (cit. Wakeman, 1973, 102).

64. De Bary, 1999, I, 872.

65. *Fenshu* 1:17 (De Bary, 1999, 870).

66. Véase Huang Tsung-hsi, 1993.

67. El título original fue *Tai-fang lu* («Informe sobre la espera de una visita», o «Plan para...»). La «visita» debió ser la del nuevo emperador Kang-hsi. Además, *Ming-i* tiene muchos significados. La *i* significa «paz y orden», y *Ming-i* puede significar «exposición de [los principios del] buen gobierno». Pero significa también «oscura brillantez» o «inteligencia reprimida» (título del hexagrama 33 del *Libro de los Cambios* (*I Ching*) de la tradición confuciana, con un contenido ontológico. Significa el momento del ciclo cósmico durante el cual las fuerzas de la oscuridad dominan, pero la virtud persevera en su integridad, esperando el amanecer futuro: *La espera de la aurora*. Chi Tzu, durante la dinastía Shang (1766-1122 a.C), es el sabio paciente, encarcelado por criticar el «decadente Camino (*Tao*) del rey». Después fue liberado y escribió los principios políticos del *Gran Plan*, una sección del *Libro de los documentos* (*Shu ching*). ¿Escribe ahora Huang un libro para «la espera de la visita del príncipe» manchú Kang-hsi?

68. En esos años Spinoza sufre la persecución en Amsterdam.

69. En 1650 toda Europa tenía unos 100 millones de habitantes. Pero Maquiavelo, por ejemplo, en sus obras se refería a una comunidad política, la ciudad de Florencia y alrededores, con unos 100 mil habitantes. Locke tenía como referente a una Inglaterra con unos 8 millones de habitantes (Frank, 1998, 168).

70. Pekín tenía unos 600 mil habitantes; Nankín un millón; el gran Cantón, un millón y medio (Frank, 1998, 109).

71. Frank, 1998, 116. «The entire world economic order was —literally— Sinoeutric» (*ibid.*, 117).

72. «Guerras feudales» (aunque la categoría «feudalismo» en sentido estricto no es válida para ninguna otra cultura fuera de Europa) que el Estado chino había superado definitivameute desde comienzos del siglo II a.C.

73. Es sabido que China era absolutamente auto-suficiente; no necesitaba comprar producto alguuo a Europa hasta comenzado el siglo XIX. Ésta es la razón de que el Reino Unido declare la «Guerra del opio» (1840-1842), para obligarla a comprar algo: el opio que Inglaterra obtenía en la India con violencia, y que por motivos éticos la China no deseaba adquirir ni distribuir en su territorio (pero que la inmoralidad inglesa obligó a adquirir). Es como si hoy Colombia hiciera una victoriosa guerra a los Estados Unidos para distribuir droga. ¡El colonialismo europeo estuvo reñido con todos los principios éticos!

74. Una de sus obras se denomina *Estudios de casos de los confucianos en tiempo de los Ming* (*Ming-juhsüeh-an*). Véase la introducción a la obra de Huang, escrita por De Bary (1993, 1-85).

75. Uno de los «Seis notables» («Seis hombres nobles») del movimiento Tung-li en tiempos de la dinastía Ming, lo que no le impidió morir en prisión.

76. No defendía tauto a la dinastía Ming sino más bien a China contra la dinastía extranjera (del norte manchú).

77. Inevitablemente debe pensarse en las fuerzas cósmicas del *Yin* y el *Yang*.

78. Fecha aproximada del comienzo del «tiempo de los Estados guerreros», comprendiendo la totalidad del Imperio chino que comienza después de esta época (en 221 a.C. con el emperador Qin, o en 202 a.C. con la dinastía Han).

79. Expresión del referido Chi Tzu.

80. Prefacio (Huang Tsung-hsi, 1993, 89-90).

81. En el original *wan-min*. En chino *min* es el «pueblo» común; *t'ien-hsia* («todo bajo el cielo»); *t'ien-hsia chih jen* («el pueblo del Cielo»). Estos conceptos «universalistas» son esenciales en la filosofía política aun del mismo Mao Tse-tung, hasta el presente.

82. Huang Tsung-hsi, 1993: *Sobre los ministros*, 95.

83. *Ibid.*, *Sobre la Ley*, 97.

84. *Ibid.*, *Sobre el Príncipe*, 92.

85. En un trabajo en elaboración denominaremos como *nivel B* al de las «instituciones», donde los principios implícitos (*nivel C*) se cumplen, enmarcando el ejercicio de la acción estratégica (*nivel A*).

86. «En el principio de la vida humana cada uuo vivía para sí mismo y miraba su propio interés» (Hnang Tsung-hsi, 1993, 91, comienzo de la obra).

87. *Ibid.*, *Sobre los ministros*, 94.

88. *Ibid.*, 96.

89. 7B, 14 (De Bary, 1999, I, 156).

90. De Bary, 2000, 15.

91. Huang pensaba, como el viejo Hegel que murió defendiendo una monarquía constitucional, que la dinastía necesita una Ley que pusiera un límite a su poder.

92. Véase en De Bary (1999, I, 190 ss.) todo el problema de «legalistas» y «militaristas» en China. Los «legalistas» (*fajia*) se identificaban con el origen mismo del imperio burocrático de los mandarines (en el III y II siglos a.C.). Muchos de ellos eran «anti-intelectualistas» y contrarios a los filósofos, porque caían en un escepticismo antilegal. Los «militaristas» se inspiran en cambio en la filosofía de Mo Ti.

93. De Bary, 2000, 90 ss.: «Chinese Constitutionalism and Civil Society».

94. Es como el *Código de Hammurabi* (que desde Babilonia impactará a todos los cuerpos legales del Mediterráneo posterior) de la China.

95. Huang, 1993, 99.

96. Shang Yang (m. 338 a.C.), primer ministro de los Qin, escribió en el *Libro del señor Yang* (*Shangjun shu*): «Un hombre sabio crea las leyes, un hombre insensato controla a todos con ellas. Un hombre de talento reforma los ritos, pero un hombre sin nobleza se esclaviza a ellos» (De Bary, 1999, I, 194). Véase De Bary, 2000, 98 ss.: «Neo-Confucian critiques of dynastic law».

97. «En los tiempos antiguos la sucesión se cumplía no de padre a hijo, sino del que tenía capacidad propia a otro en igual situación» (*ibid.*, *Establecer un Primer Ministro*, 101).

98. La «Reforma» de la universidad alemana al final del siglo XVIII, emprendida entre otros por los hermanos Humbold (véase Collins, 2000, 618-687), tiene que ver con la formación del *Beamter* prusiano (lo más parecido a los mandarines chinos).

99. Véase De Bary, 2000, 45 ss.

100. Huang Tsung-hsi, 1993, 105: *La Escuela y el Estado*.

101. *Ibid.* En las «academias» se estudiaba libremente, privadamente, ya que en las «escuelas» imperiales o públicas había que partir de las doctrinas decretadas por el Imperio.

102. *Ibid.*

103. Huang, 1993, 109.

104. Era una especie de *Collège de France* en sus buenos días en Francia, pero mucho más importante por su directa vinculación con las estructuras del Estado.

105. Huang, 1993, 111-121: *La selección de los estudiantes-oficiales*. Es muy interesante conocer el amplio conocimiento que debía poseer un candidato en la época de los Sung y las reformas realizadas durante los siglos, por ejemplo, la de Wang An-shih que abolió la escritura de poesía (*shih*), o de Liu Mien, Ch'üan Te-yü, etc. (*ibid.*, 112-113).

106. *Ibid.*, 122 ss.: *Eligiendo una capital*. De todas maneras no se imaginaba Huang que el mayor peligro vendría del mar y era errado proponer una capital-puerto. Debió haber pensado más bien en otra capital más continental. En 1602 Matteo Ricci, el sabio jesuita italiano bajo el manto del Imperio portugués, se había establecido en Pekín. ¡El colonialismo europeo había comenzado a aparecer inadvertidamente!

107. Huang, 1993, 129 ss: *Sistema de la tierra*. Huang era un historiador y muestra, siguiendo etapas bien definidas, los grandes cambios estructurales del sistema tributario chino.

108. *Ibid.*, 132.

109. A cada miembro del ejército se le entregaban 50 acres (*mou*), con lo que se permitía la subsistencia de su familia y se organizaba una explotación agrícola de alto rendimiento.

110. Huang entra en una larga descripción de las modificaciones de los impuestos a la tierra, cuyo pago se llegó a exigir en plata, siendo lo normal el tributo en tejidos de seda, que de todas maneras

siempre mantuvieron a los campesinos en suma pobreza (1993, 131-138). Huang se basa en sus cálculos efectuados para editar la *Colección de Estatutos de los Ming* (*Ming hui-tien*).

111. Ya hemos indicado que todo el «sistema antiguo» exigía a China grandes contidades de plata. Por ello en el siglo XVI había entre los conquistadores en América la ansiedad del metal precioso (que siempre terminaba por acumularse en China).

112. Huang, 1993, 148, «El sistema militar» (Parte 3).

113. Con el emperador Hsien-tsung (*ca.* 807 d.C.) se usó la «moneda volante» respaldada por la Tesorería imperial, un documento negociable de papel que se adquiría con monedas de cobre al contado y era pagado en cualquier otro lugar del Imperio. No era moneda sino medio de pago o crédito. Estos «documentos comerciales» (*hui-p'iao*) se usaban privadamente ya en la dinastía T'ang.

114. Al final de la dinastía (1628-1644) se intentó por última vez volver al papel moneda. Se intentaba comprar con 30 millones de papel moneda la misma cantidad de plata. Pero comenta Huang en boca de un comerciante: «¿Cambiar una onza de plata por una pieza de papel? ¡No estoy loco!» (*ibid.*).

115. *Ibid.*, 153, «Finanzas» (Parte 1).

116. «Debemos abolir el dinero en oro y plata y hacer del cobre el estándar del valor de todos los bienes. En la capital y en cada provincia un oficial debe encargarse de producir las monedas» (*ibid.*, 156).

117. *Ibid.*, 160, «Finanzas» (Parte 3).

118. *Ibid.*, 161, «Oficiales de segundo rango».

119. *Ibid.*, 166, «Eunucos» (Parte 1).

120. *Ibid.*

121. Escribe en *Metafísica de las costumbres*: «El soberano en el Estado tiene aute el súbdito sólo derechos y ningún deber [...]. Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo [...] Si uua revolución ha triunfado y se establece una nueva coustitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas» (*MdS*, A 175-183; B 204-212; Kant, 1968, VII, 438-442). Kant es el ejemplo del conservador, del «reformista» que quita al pueblo todo derecho de transformación radical; pero cae en la coutradicción de obligar a obedecer al «uuevo gobierno». ¿Y si el antiguo soberano recupera el gobierno? El pueblo debería repudiar al nuevo gobierno y reconocer al antiguo y así hasta el infinito, sin ningún criterio de fundamentación de la legitimidad. El conservador se contradice al final, como el positivista (*à la* Kelsen).

122. De Bary, «Introducción», en Huang Tsung-hsi, 1993, 59.

123. Braudel, 1978, 180.

124. Véase mapa en Kiuder y Hilgemann, 1966, II, 90.

125. La batalla de Lepanto (1571), con la que termina el control otomano del Mediterráneo, acontece veinticinco años después del descubrimieuto de las minas de Potosí y Zacatecas (1546). Fue necesaria la acumulación de plata para poder pagar la inmensa escuadra española.

126. Véanse las obras de Kinross (1977); Imber (2004); Hourani (2003), 263 ss.

127. «Este sistema otomano de posesión de la tierra a través de las administraciones militares difiere esencialmente de la organización feudal europea en la que los primeros eran pequeños y, sobre todo, pocas veces hereditarios, ya que toda la tierra era propiedad del Estado. Así, en esta época, crecería uua uobleza sin tierra en los dominios otomanos, como sucedería en toda Europa. Los sultanes tenían la propiedad absoluta del suelo que habían conquistado» (Kinross, 1977, 33).

128. A cada caballero se le asignaba una aldea o comunidad rural (como una «encomienda» en la América colonial en el siglo XVI), en la que ejercía el gobierno; además, recaudaba los tributos para el sultán y guardaba una parte como su patrimonio. Este privilegio le obligaba a estar siempre dispuesto a formar parte del ejército cuando el sultán lo convocaba. Debía reclutar otros caballeros, todos sus caballos, armas, auxiliares y alimentos para las campañas, en proporción a la importancia de la aldea o comunidad rural. Era por tanto un sistema económico-militar y político. Pero no era feudal.

129. El modo del «reclutamiento» (de los jenízaros) explica muy bien su naturaleza (Imber, 2004, 141 ss.). En *Las leyes de los jenízaros* estaban estipuladas las condiciones de la elección de los jóvenes que formarían parte de este cuerpo del ejército, el lugar (en especial procedentes de la península Balcánica y de Anatolia, cuyos habitantes, de origen cristiano, se convertían al islam) y modo de su exigente formación, los métodos para el uso de las armas y la estrategia militar, etcétera.

130. Estas páginas las escribo en la Biblioteca frente al Palacio del *Doge*, aquí, en Venecia, el 15 de abril de 2001, envuelto en el magnetismo de esta hermosa ciudad «oriental» hasta fines del siglo XIV, el momento de su apogeo político y comercial.

131. Baldo, *In Primam Digesti Veteris Partem Comentaria*, Venecia, 1599, cap. 43, n.º 8 (Caravale, 1997, 357).

132. Se burocratizó altamente la certificación de ser miembro natural de una familia patricia. Los hijos naturales no eran reconocidos, y poco después tampoco los recién llegados. Eran «familias» de cientos de miembros que podían vivir en diferentes islas o jurisdicciones de la ciudad, de manera que estaban presentes en todas las instituciones. El espíritu corporativo familiar era fundamental. Era ya la *Cosa nostra*, bajo la dependencia de un gran *paterfamilias*. Era igualmente la base organizativa reconocida de la ciudad.

133. Marco Polo hace una descripción admirable de esta inmensa ciudad, varias veces mayor que Venecia, en número de habitantes, tráfico naviero, riqueza, tecnología (había imprenta, papel, papel moneda, brújula, pólvora, textiles de seda, porcelana para diversos fines, etc.) y cosmopolitismo. En la cindad china encontró Marco Polo cristianos, judíos, musulmanes, zoroástricos, budistas, hindúes, taoístas y miembros de otras religiones. La ciudad tenía igualmente grandes canales y extraordinario refinamiento. En realidad Venecia era una de esas ciudades más «desarrolladas» del «sistema interregional» en el estadio III, según hemos expuesto en nuestras últimas obras (Dussel, 1998). Pero Venecia tenía otra ventaja: la posibilidad de un sistema político a sus órdenes, autónomo, soberano, controlado, manejado exclusivamente por los patricios comerciantes (burgueses de la primera hora). Burgueses los había en todas las ciudades, pero bajo el poder real del sultanato, de los *rakhás* o del emperador chino: nunca pudieron poner la totalidad del aparato político bajo sus órdenes. Éste fue un factor que impidió el origen del capitalismo, en su etapa naciente, como en Venecia (y en algunas otras ciudades italianas, durante corto tiempo y nunca tanto como en Venecia). Génova podría ser otro ejemplo, pero su sistema político no será tan depurado como el veneciano, ni tendrá ese hálito del «milagro veneciano».

134. Es la más espléndida edificación (de 53 por 25 metros y 15 metros de alto) de Venecia (después de la iglesia del *Doge*, la basílica bizantina de San Marcos, de rito griego y en cuyo alfabeto se escribían todas las inscripciones hasta el siglo XIV), que deja ver el poder del *Consiglio*.

135. En todos los lugares (en el «Senado», en la basílica, etc.) siempre había siete sillones: el principal, en el centro, para el *Doge*, y junto a él los otros seis, dispuestos tres a su derecha y otros tres a su izquierda, reservados para los seis representantes de los barrios más antiguos de Venecia. Todo esto habla de un sistema político de representación urbana de siglos.

136. Quizá no haya habido «procedimiento» más complejo en la historia de la elección de una magistratura. El Consejo Mayor sorteaba, y era un niño el encargado de sacar los números; obtenía así el nombre de 30 patricios miembros del Consejo. Éstos elegían a 9; estos 9 elegían a 40 electores, que sorteaban a 12; estos 12 elegían a 25, que sorteaban a 9 y que, a su vez, elegían a 45, que sorteaban a 11, que elegían a 41 electores (todos miembros del Consejo Mayor); éstos elegían al *Doge*.

137. Caravale, 1997, 327, 349-350.

138. Los turcos, por su parte, eran sólo una potencia del Mediterráneo, y por ello serán desplazados por España en Lepanto (1571), que dominaba el Atlántico. Tanto los turcos como los venecianos optarán posteriormente por no «conectar con el Atlántico».

139. Popock, 1975, 274.

140. *Ibid.*, 277.

141. *Ibid.*, 278.

142. Giannotti, 1819, I, 51.

143. *Ibid.*, III, 32-33. Recuerdo haber imitado en mi juventud el método italiano de los movimientos obreros sindicales del «ver, juzgar y obrar». (¿Quién hubiera pensado que tendría tan antiguo y prestigioso origen?).

144. *Ibid.*, III, 41 (cit. Popock).

145. Por su parte, Gasparo Contarini escribirá *De Magistratibus et Republica Venetorum* (publicado en París en 1543, y traducido al inglés bajo el título *The Commonwealth and Government of Venice*, London, 1599), que lanzará el «mito de Venecia» en la Inglaterra anterior a la revolución del 1688: «El *mito di Venecia* consiste en afirmar que esta ciudad posee un conjunto de normas para la toma de decisiones que garantiza la completa racionalidad de todas ellas y la total virtud de quienes las toman. Los venecianos no son inherentemente más virtuosos que los demás hombres, pero poseen *instituciones* que los hacen» (Popock, 1975, 324).

146. Hemos insistido mucho en que el hecho de ser «islas» permitirá a estos dos países ser dominantes en sus respectivos momentos (el primero en Asia y la segunda en el «sistema mundial»). Pero es anecdótico indicar que ambas pudieron haber sido conquistadas (como Taiwán, por ejemplo), pero tuvieron los elementos a su favor en el momento clave. A Japón, casi vencido, le salva de una inmensa

flota y de un ejército aún mayor del emperador chino-mongol un *kamikaze* (un tornado) en el 1281. De la misma manera una terrible tormenta echa a pique a la «Invencible» de Felipe II en el 1588. El destino estuvo a favor de las dos islas, que estaban situadas en los extremos del «mundo antiguo».

147. En orden histórico: Portugal, España, Holanda, Inglaterra, Francia (y mucho después Estados Unidos) son potencias «atlánticas». La geopolítica es aquí precondición de navegación mercantil, de expansión económica, de dominio político-militar y de hegemonía cultural.

148. Dussel, 1995, 1996 y 2001. Por tanto dejo fuera de mi consideración, por ahora, los siglos XVI y XVII. En este sentido Galileo no es ya de ninguna manera un «renacentista», depende de la «revolución de la vida cotidiana» que el «descubrimiento del Nuevo Mundo» producirá en la totalidad de la *Weltanschauung* europea en el siglo XVI. Hubo necesidad de que en 1519-1521 Magallanes y Elcano dieran la primera vuelta empírica a la tierra para que los descubrimientos de Galileo fueran posibles un siglo después (¡muchas experiencias cruciales acontecieron en ese primer siglo de la Modernidad temprana bajo la dominación hispana!). Las «formulaciones» científicas del siglo XVII (de Newton, Galileo, Descartes, etc.) son «modernas», pero dependen en cuanto a sus hipótesis (como el momento de la *abducción* de Peirce) de la «primera» Modernidad acontecida en el siglo XVI «español», y no tanto del Renacimiento italiano. El humanismo renacentista hispánico es el heredero del Renacimiento italiano pre-moderno mediterráneo, que se «abrirá» por la península hispánica al ancho mundo *moderno* del Atlántico «tropical» o ecuatorial (que es anterior al Atlántico «norte»). Americo Vespucci es italiano y escribirá las famosas cartas en 1504 a los Medici, pero opera dentro del «mundo portugués», que no es estrictamente italiano. Tengo conciencia de que la división tajante y absoluta entre estos dos «mundos» (renacentista e hispánico) es imposible, pero intento «conceptualizar» límites más estrictos en la descripción del origen de la Modernidad.

149. No nos referiremos nunca a «Estados *nacionales*», porque siempre fueron *multi*-nacionales. Entre la «mundialidad» (o universalidad) cosmopolita y Estados singulares (provinciales o regionales), hablaremos de «Estados *particulares*», con el sentido del cotidiano «Estado *nacional*».

150. Mal llamados «Estados nacionales», porque siempre comprendieron muchas naciones, como en el caso de España, el Reino Unido, Francia, Italia, etc. En la pequeña Europa ninguno de los llamados «Estados nacionales» fue «uni-nacional», sino siempre «pluri-nacional», por lo que deberemos llamarles «Estados particnlares».

151. *Il Principe*, caps. 1-2; Maquiavelo, 1997, I, 119. Consúltense las obras de Popock, 1975; Chabod, 1994; Copleston, 1958; la «Introduzione» de C. Vivanti, en Maquiavelo, 1997, I, ix-cxliii; Fraile, 1966, III, 298 ss.

152. En los *Discorsi* «mantenerse» es una de las palabras más frecuentes (por ejemplo, Maquiavelo, 1997, I, 231, 248, 258, 283, etc.). «[...] Non si meraviglieranno che tanta virtù si sia per più secoli mantenuta in quella città» (*Discorsi*, lib. I, cap. 1; 1997, I, 199; trad. cast., 29).

153. *Op. cit.*, ed. ital., p. 258, 271, etcétera.

154. *Op. cit.*, p. 331.

155. *Ibid.*, 218. «[...] lo impero romano con le sue arme e sua grandeza spense tutte la republiche e tutti i viveri civili» (*ibid.*, lib. 2, cap. 2; p. 334; p. 199).

156. *Ibid.*, lib. 1, cap. 1; p. 199; pp. 29-30.

157. *Ibid.*, lib. 1, cap. 9; p. 224; pp. 61-62.

158. *Ibid.*, p. 223; p. 60.

159. Cuando digo «estratégicamente» indico el orden de la factibilidad política, el mundo de las mediaciones prácticas de la política. Se trata arquitectónicamente de la «razón estratégica» (práctico-política), no propiamente instrumental (técnica), ni formal consensual (razón discursiva), ni material de contenidos (razón cuyo criterio es la vida humana en comunidad). Véase Dussel, 1998, cap. 3, sobre el «principio de factibilidad práctica.

160. Popock, 1975, 48.

161. Tanto como «suerte» (la «buena fortuna»), como lo «imprevisible», y por ello diosa temible que había de venerarse con cuidado.

162. El acontecimiento imprevisible que para un griego era lo determinado por la *anankhe* (lo necesario) o la *tyche* (lo asignado por los dioses), o para un romano por el «destino», para el cristiano era lo permitido por la «providencia divina». Boecio representa el paso de la *fortuna* romana a una *fortuna* cristiano-latina (Popock, 1975, 36 ss.), en el sentido de providencia. Joaquín de Fiore, con su milenarismo franciscano, reúne en cambio la «providencia + Apocalipsis = visión escatológica» del futuro.

163. Es la metáfora preferida de los libros de «estrategia» en China.

164. El estratega chino no «fija» el furor de las aguas, sino que estudia su curso y las lanza más impetuosas todavía contra sus oponentes. Usa la fuerza del agua, no la paraliza.

165. El estratega chino jamás «resiste» la fuerza del agua. Estudia su «propensión», su sentido, se monta sobre ella (como las danzarinas de Cnosos sobre el toro) y la conduce desde dentro.

166. *Il Principe*, cap. 25; p. 187; p. 329.

167. Tema estudiado entre otros por Hannah Arendt (1958).

168. *Il Principe*, cap. 6; p. 131; p. 103.

169. Al menos a él va dedicada la obra (*ibid.*, Dedicatoria; p. 117-118; p. 45).

170. *Ibid.*, cap. 9; p. 143; p. 161.

171. *Economía y sociedad*, III, 10 (Weber, 1944, 193).

172. No conoció el poder burocrático como el chino, ni el «Estado de derecho» posterior (propiamente legal moderno). Es interesante que el libro de Huang *La espera de la aurora* también se dirige a un príncipe que debiera ser carismático, pero no como príncipe que creará un orden *nuevo*, sino como príncipe de un orden *antiguo*, que hay que *transformar* según lo mejor del espíritu antiguo. En cierta manera también Maquiavelo toma el orden antiguo (clásico romano) como ejemplo futuro, pero el príncipe carismático es un «fundador», porque el desorden imperante en Florencia e Italia no podía aceptarse como punto de partida. En cambio, Huang partía del Imperio como orden sobre el cual habría de producirse la *transformación*.

173. Es el pueblo el que necesita al carismático, y éste responde a este «enaltecimiento popular». Los líderes al final son investidos siempre del liderazgo por los pueblos necesitados... de líderes.

174. No rodeado por muchos (los «grandes») que limitan su poder.

175. *Il Principe*, cap. 9; pp. 143-144; p. 163. Este capítulo 9 es el «centro» de toda la obrita, junto con el capítulo 10. En ellos se encuentran las tesis fundamentales del príncipe carismático.

176. *Ibid.*, p. 144; pp. 163-165.

177. *Ibid.*

178. *Ibid.*; p. 144; p. 165.

179. *Ibid.*, cap. 10; p. 146; p. 173.

180. *Ibid.*

181. Alejandro Magno (*Il Principe*, cap. 4) es quizá el líder carismático de la antigüedad que más admira Maquiavelo. Pero igualmente Fernando de Aragón será para él el prototipo del «astuto afortunado» de su tiempo, sin comprender de ninguna manera su «apertura» al Atlántico y la organización de un mundo colonial fuera del Mediterráneo. Fernando para Maquiavelo es un rey europeo, no advirtiendo que es el «primer rey moderno» en sentido estricto, no así un Lorenzo de Medici, encerrado todavía en el final de la Edad Media, del Renacimiento, que mira, como hemos repetido, hacia el Mediterráneo y los turcos.

182. *Ibid*, cap. 8.

183. A éste le dedica largos capítulos (del 12 al 14).

184. «No se debe, pues, dejar pasar esta ocasión para que Italia, después de tanto tiempo, vea a su redentor. No puedo expresar con cuánto amor sería recibido en todas aquellas provincias que han padecido este aluvión extranjero» (*ibid.*, cap. 26; p. 192; p. 343).

185. *Ibid.*

186. Es importante anotar, como en el caso posterior de Mandeville, que los «vicios» a los que se refiere Maquiavelo son los tenidos por tales dentro del horizonte ético de las *virtudes* del antiguo sistema: la ciudad *virtuosa* de al-Farabi. Pero esos «vicios» para los antiguos son acciones posibles dentro de una nueva *normatividad* que Maquiavelo vislumbra pero no puede formular claramente (y que será la política moderna).

187. *Ibid.*, cap. 15; p. 160; p. 229.

188. *Ibid.*, cap. 15; p. 159; p. 227.

189. El ámbito de las exigencias éticas será subsumido en el campo político y constituirá algo que Maquiavelo no puede formular todavía (y que de hecho lo enuncia de una manera equívoca, por no decir equivocada): una normatividad política, que no siendo propiamente ética es todavía estricta normatividad.

190. «Bondad» en el sentido del virtuoso antiguo, medieval.

191. Ésta es la finalidad.

192. Según el antiguo sentido de «bondad». ¿En qué consistiría la «bondad» política con nuevo sentido? La respuesta a esa pregunta es lo que denominaremos en una obra futura: «pretensión política de justicia».

193. *Ibid.*, p. 159; p. 229.

194. Se trata de un postulado: es lógicamente posible decir siempre la verdad, y sería justo decirla. Empíricamente, sin embargo, hay ocasiones en que, sin mentir, hay que ocultar la verdad. Se trata de un postulado de orientación y no de una exigencia empírico-universal.

195. *Ibid.*

196. Hay actos que pueden parecer «malos» según el sentido antiguo de la virtud. Maquiavelo indica que hay que saber afrontar ese juicio adverso de un tradicionalismo que no capta el nuevo sentido del «bien». En realidad, el concepto de «pretensión política de justicia» le habría solucionado aporías inevitables para su tiempo.

197. *Ibid.*, cap. 18; p. 166; p. 251.

198. *Ibid.*, cap. 18; p. 167; pp. 251-252. Estas expresiones aisladas de su contexto suenan a oligárquicas, despectivas del pueblo; a manejo parecido al del tirano en sus acciones demagógicas. Expresan el desconcierto de un agudo observador sin marco teórico suficiente para analizar adecuadamente lo que descubre en la compleja realidad de su tiempo.

199. *Ibid.*, cap. 25; p. 188; p. 331.

200. Popock, 1975, 111.

201. *Discorsi*, lib. 1, proemio; p. 198; p. 29.

202. Véase Chabod, 1994, 101-105.

203. Como todos los países coloniales y postcoloniales del sur del Planeta, como América Latina. Es interesante sin embargo no olvidar que Atenas, por ejemplo, fue colonia de Sais, la gran ciudad del delta del Nilo, capital egipcia de su momento.

204. Véase *Discorsi*, lib. 1, cap. 2; Maquiavelo, 1997, I, 202; p. 33.

205. *Ibid.*, p. 206; p. 38.

206. *Ibid.*

207. *Ibid.*, 206; p. 39.

208. Como puede observarse, ahora *virtù* ha cambiado de sentido. En *Il Principe* la *virtù* era una cualidad del príncipe, solitario, como «cuidado» de su presencia (como apariencia y realidad) como «líder» carismático. En la república la *virtù* es una cualidad comunitaria de los ciudadanos. Volveremos sobre el tema. Además la *fortuna* en la primera obra son los acontecimientos imprevisibles. Ahora en cambio es el fruto de la «corrupción» de la comunidad política.

209. *Ibid.*, cap. 1; p. 199; p. 29.

210. *Il Principe*, cap. 25; cit. *supra*.

211. No hay que olvidar que Roma, como otras ciudades del Mediterráneo, debió tomar esta magistratura «dual» de los semitas. En Tiro, Sidón o Cartago existían los «dos» *shuffetes*, que cumplían funciones análogas ante el senado plutocrático.

212. Véase Popock, 1975, 196 ss. «El tipo ideal de gobierno perfectamente estable [...] implica una preferencia por una forma de gobierno más popular» (p. 197).

213. *Discorsi*, lib. 1, cap. 4; p. 209; p. 42.

214. *Ibid.*, cap. 5; p. 210; p. 43.

215. *Ibid.*, cap. 6; p. 213; p. 47.

216. *Ibid.*, pp. 214-215; p. 49.

217. *Discorsi*, lib. 2, cap. 2; p. 334; p. 200: «Es fácil percibir de dónde venía aquel orden [romano] y dónde se origina este desorden [samnita], porque todo viene de que entonces tenían un *vivir libre* y ahora tienen un *vivir siervo*». ¡Qué útil sería para América Latina efectuar la misma deconstrucción como relectura de la historia para descubrir no el lamentable estado de Florencia, sino el aún peor de América Latina (de Argentina a México)!

218. En el mismo sentido, Arrighi (1994, 118 ss.) muestra que teniendo en efecto Venecia *internamente* una protección propia mercenaria, contaba con una posición superior a Génova, siendo el Imperio español su fuerza militar protectora *externa*. Lo que olvida Arrighi es que, en realidad, es España el poder imperante del momento, del cual Génova era la gestora externa del capital financiero español (desgraciadamente después de la expulsión de los judíos del sur de España, que hubieran sido la *interna* burguesía financiera española). Arrighi tiene una especial ceguera ante España. Por ello para este autor italiano el Renacimiento es el origen de la Modernidad. España, como pensaba Maquiavelo, tenía un ejército *popular* propio, lo mismo que Roma. Arrighi ve que los holandeses producen una «internalization of protection costs» (p. 152), pero no advierte que mucho antes lo había hecho España.

219. Véase Dussel, 1995.

220. «Arte» en el sentido de pericia, técnica, ejercicio de la razón instrumental, y no de la razón estratégica (la política). Maquiavelo, con razón (y mucho más en el presente), vio la importancia

geopolítica de la estructura militar, pero ignoró, siendo en esto Guicciardini más clarividente, el nivel económico. Consúltese *Dell'arte della guerra*, en Maquiavelo, 1997, I, 529 ss.

221. *Op. cit.*, lib. 2, cap. 1; p. 327; p. 191.

222. *Ibid.*, cap. 4; p. 338; p. 205: «Y si no estás en pie de guerra y bien provisto de armas, no la podrás ni mandar ni regir» (otra ciudad que se hubiera ocupado).

223. *Ibid.*, cap. 4; p. 338; p. 204.

224. *Ibid.*, p. 339; p. 205.

225. En realidad el mundo colonial romano no fue «externo» sino colindante. Estaba contiguo a sus fronteras.

226. Título del capítulo 17 del Libro 1; p. 243; p. 85.

227. En el sentido antiguo y tradicional que Maquiavelo desacredita definitivamente. Una «virtud» abstracta, individual, meramente privada.

228. *Ibid.*, pp. 244-245; p. 88. Esto explica *Il Principe*, evidentemente.

229. *Ibid.*, cap. 18; p. 246; p. 89. En la «arquitectónica» de esta *Política de la Liberación*, a las instituciones fundamentales las situaremos en el *nivel B*, mientras que a las prácticas, la acción estratégica, en el *nivel A*.

230. *Ibid.*, pp. 245-246; p. 89. ¡Cuán lejos está Maquiavelo del vulgar «maquiavelismo»! Más bien parece un ético político sinmamente equilibrado y responsable ante la corrupción florentina e italiana de su momento.

231. *Op. cit.*, lib. 3, cap. 1; p. 419; pp. 309-310. Como en la «teología de la liberación» en América Latina, Maquiavelo indica la regeneración del cristianismo por una vuelta a su fuente originaria.

232. *Ibid.*, lib. 1, cap. 11; p. 229; p. 67.

233. *Ibid.* «Y puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resnltó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos» (*ibid.*, p. 229; p. 68). Esta posición es la adoptada en la «Modernidad *temprana*» antes de la Ilustración tanto por España como por Inglaterra (con Hobbes), cristiandades católicas o anglicanas al servicio del Estado. Imposible en la Italia de Maquiavelo.

234. La «virtud de Moisés», como veremos en una obra futura, es una «virtud liberadora», no simplemente «fundadora».

235. *Il Principe*, cap. 26; p. 189; p. 335.

236. En el título usa el término latino *libertatem*, qué es traducida al castellano por «liberarla» (*ibid.*).

237. *Ibid.*, p. 190; p. 337. El texto de Tito Livio (lib. IX, I, 10) es: «Iustum est bellum, Samnites, quibus necessarium, et pia arma quibus nulla nisi in armis relinquitur spes» («Justa es la guerra para los samnitas, cuando es necesaria, y piadosas las armas de quienes no tienen otra esperanza que ellas», citado correctamente por Maquiavelo en *Discorsi*, lib. 3, cap. 12; p. 458; p. 360). Locke usará las mismas palabras en el cap. 19 (§§ 226 ss.) de su *Segundo tratado sobre el gobierno*.

238. Véanse los capítulos correspondientes de la obra de Popock, 1975, 114-155 y 219-271, tan erudita y valiosa siempre.

239. De este mundo anterior a la «subsunción colonial» hablan el Inca Garcilaso en su obra de 1609 *Comentarios reales que tratan del origen de los Yncas* (leemos como título de la obra publicada en Lisboa, en la imprenta de Pedro Crasbeeck; véase Garcilaso de la Vega, 1967, 13); Guamán Poma de Ayala en la primera parte (folios originales del 1 al 369) de su *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Guamán Poma, 1980, 1-339); el *Popol-Vuh* (1974) o Portilla (1979). Véase sobre este tema Dussel, 1966, 1967, 1973 (III-V, en los parágrafos iniciales de cada capítulo sobre la hermenéutica de los símbolos), 1978, y en especial 1995, cap. 6; y también Dussel, 1998 [10-12].

240. Véase Dussel, 1998, [18].

241. Por otra parte, la categoría socio-económica del feudalismo no es válida para el mundo musulmán, cultura urbana y mercantil por excelencia. En China con el Imperio (200 a.C.) el feudalismo (si puede usarse equívocamente esta categoría) había desaparecido. En Indostán, al sur de la presencia musulmana del sultanato de Delhi, tampoco existía un sistema parecido al europeo medieval. «Feudalismo» y «Edad Media» son categorías exclusivamente europeas no aplicables a ninguna otra región cultural. La crítica del «eurocentrismo» categorial de las ciencias sociales y la historia europeas es parte del trabajo a realizar.

242. Véase más adelante [116 ss.].

243. Véase Dussel, 1998, [2].

244. Ésta no es ya la hipótesis de Collins (2000, 574-582). Sin embargo, al pensamiento filosófico español le dedica pocas páginas y al hispano-americano simplemente nada. Hay unas pocas palabras

que se refieren al tema que aquí me interesa (cuestión que vengo trabajando desde hace cuarenta años): «Lo convencional sería empezar esta historia con Hobbes y Locke, pero el modelo se hizo primero visible en el ámbito católico con Vitoria, Suárez y los españoles liberales que crearon leyes internacionales» (p. 525). Por otra parte, Collins nunca toma en serio, como un momento inicial del despliegue teórico, el «descubrimiento», la «colonización» y el «usufructo» de una periferia colonial. Paradójicamente tiene todavía una visión eurocéntrica, extremadamente crítica por cierto. Sobre la contribución del mundo musulmán ibérico a Europa véase Vernet (1999).

245. Sobre el que volveremos cuando hablemos más adelante de la esclavitud del africano en América [122 ss.].

246. Lo repito una vez más, se trata del sistema del estadio III asiático-afro-mediterráneo (del siglo IV al XV d.C.), que tiene como correa de conexión el mundo musulmán presente desde Marruecos hasta Filipinas. Véase Dussel, 2001, 345 ss.: «Algunos aspectos de la Modernidad y de la globalización».

247. El *mundus novus* de Americo Vespucci en 1503 (Dussel, 1995, cap. 2).

248. La «Modernidad» tiene un doble contenido: ser lo «nuevo» y lo «más desarrollado». Aunque, como veremos, desde un punto de vista estrictamente filosófico el Cusano, Ockham, Marsilio de Padua, indican en el «interior» de Europa una profunda crisis, de ninguna manera muestran un «mundo nuevo» que revolucione toda la «comprensión del mundo». Sólo el mal llamado «descubrimiento de América» tendrá no sólo la relevancia histórica, sino también epistemológica, de transformarse en la «nueva imagen del mundo». Tanto Maquiavelo (ya en 1517) y Lutero (en el mismo año) como Descartes (mucho después) hablarán de su novedad como el «descubrimiento de un nuevo continente». Razón tiene Edmundo O'Gorman cuando habla de la *invención de [una cierta] América*. Lo que ahora estamos sugiriendo es que la invención de América «hacia afuera» significa «hacia dentro» una redefinición del *contenido* de Europa: un «descubrimiento de Europa» como moderna, en referencia a otro constitutivo de su mismidad; «nueva» por haber descubierto el «nuevo mundo» y «más desarrollada» por «encubrir» otro «menos» desarrollado. La Modernidad incluye «novedad» y tarea civilizatoria con respecto a un bárbaro, un «inmaduro» (*unmuendig* dirá Kant, y antes Ginés de Sepúlveda).

249. Sobre el momento en que comienza la «revolución científico-tecnológica» nos dice Collins: «Las redes científico-matemáticas y filosóficas se superpusieron en grado sumo durante el siglo XVII, tanto que parecen ser una sola revolución en lugar de dos» (2000, 543).

250. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I; Maquiavelo, 1997, I, 197.

251. Sabemos hoy que los chinos circunvalarou la Tierra entre 1421 a 1423 (Menzies, 2003).

252. Hemos dedicado nueve tomos para describir la violencia de la conquista (Dussel, 1969b), y de manera sistemática eu nuestras clases de Fráncfort de 1992 (Dussel, 1995).

253. Léanse las dramáticas páginas de este acontecimiento abismal que divide dos momentos fundamentales de la historia mundial: como un «antes» y un «después» sin comparación con ningún otro, en Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, libro 1, cap. 40 (Las Casas, 1957, I, 141).

254. Véase la famosa obra de O'Gorman *La invención de América*, 1957.

255. Véase el tema en Dussel, 1967.

256. *El libro de los libros del Chilam Balam* (Chilam Balam, 1991, 68).

257. Subirats, 1994, 73 ss.: «La guerra santa». Esta «conquista» será el origen del destino providencial de España y Portugal, del *Western Design* de Cromwell, del *Manifest Destiny* del monroísmo norteamericano, hasta la visión apocalíptico-fanática de Ronald Reagan o George W. Bush en nuestros días.

258. El Departamento de Estado norteamericano justificaba atacar a un país, como la Nicaragua en tiempos del FSLN, porque no era «democrático»; o crea hoy sospechas contra Hugo Chávez en Venezuela de ser un dictador porque no respeta la líneas estratégicas de dicho Departamento en cuanto a la «seguridad» del Hemisferio. El país «democrático» (USA) hace la guerra ofensiva a otro país en nombre de la «democracia» (o de los «derechos humanos»), a causa de la supuesta ilegitimidad y perversión del país «no-democrático» (el concepto de «democracia» o de «derecho humano», obviamente, es determinado por el Departamento de Estado, y consiste en todo aquello que es favorable a los intereses de Estados Unidos). Este argumento tautológico y autorreferente lo usa por primera vez Ginés de Sepúlveda *ad extra*, es decir, con respecto a un país periférico.

259. El concepto de «descubrimiento» es ya eurocéntrico. Históricamente fue una «invasión» (véase Dussel, 1995, cap. 7).

260. «Des Cannibales», en Montaigne, 1967, 208.

261. Se encuentran en la «exterioridad» de nuestro mundo de sentido, más allá del Ser (de Heidegger), es decir, sou «nada» (Dussel, 1977), o mejor «bárbaros».

262. Véase Dussel, 1996.

263. El «infiel» musulmán no ha entrado en la «Alianza» con Dios, y por ello no tiene derechos. Sólo los miembros del *Dar-al-Islam* (Casa de los Fieles) son miembros plenos de la sociedad política. El español (y después, como herencia ya intra-europea, todos los demás europeos y posteriormente los norteamericanos puritanos) se contaminó de esta «teología política» excluyente que ahora se aplica por vez primera a la periferia colonial y post-colonial. En este comienzo del siglo XXI el fanatismo musulmán (de los talibanes), de los cristiauos (la derecha norteamericana en el poder) y de los judíos —que tanto sufrió el gran filósofo Emmanuel Lévinas en París de manos de sus hermanos conservadores de Argelia— (que se manifiesta en la política de Sharón contra los palestinos en Israel), muestran una misma lógica tautológica.

264. Véase Ginés de Sepúlveda, 1967.

265. *Ibid.*, 45.

266. La «humanidad» es definida, como es evideute, por el europeo. La concepción europea de «lo humano» tiene así pretensión de universalidad.

267. Ginés de Sepúlveda, 1967, 85.

268. *Ibid.*, 87.

269. Este argumento no sólo es de Ginés o de Locke, como veremos, sino igualmente de Kant, cuando define la *Aufklärung* como «la salida de la humanidad por sí misma de un estado de inmadurez culpable (*verschuldeten Unmündigkeit*)» (A 481). Véase Dussel, 1995, cap. 1. La *tarditas* de Ginés (1967, 80) es la *Unmündigkeit* de Kant: inmadurez, barbarie. «Son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos [...] estoy por decir que de monos a hombres» (*ibid.*, 101).

270. Según la definición europea de tales conceptos.

271. Es decir, si fueran cristianos. Puede advertirse la tautología.

272. Ginés de Sepúlveda, 1967, 117.

273. *Ibid.*, 110-111.

274. Con esto se sugiere que el haber obtenido los europeos dichos preciosos metales de los indios son como recompensa, ciertamente desigual (a favor de los indios), por los bienes que les han otorgado (la virtud, la humanidad y la fe cristiana).

275. Schmitt no escribe «para los europeos», lo cual denota su eurocentrismo, como veremos más adelante.

276. Schmitt, 1979, 73. El capítulo se denomina «Las primeras líneas globales».

277. Nuevamente Schmitt debió escribir: «para un europeo moderuo».

278. Schmitt, 1979, 73-74.

279. Esta tierra «vacía», que negaba a sus antiguos ocupautes, es ya el *ego conquiro* padre del *ego cogito*, origen entre otras de la doctrina de Hitler sobre la *Lebensraum*, que justifica la expansión del ario, o la ocupación de la «tierra vacía» de ciertos sionistas (que traicionan las antiguas tradiciones del judaísmo profético) contra los palestinos. Schmitt escribe todavía: «El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. *Europeo* designaba entonces el *status* normal, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la Tierra» (1979, 74). «Cuando apareció verdaderamente, en el año 1492, un *Nuevo Mundo*, todas las coucepciones tradicionales tanto del *centro* como de la edad de la Tierra hubieron de modificar su estructura» (p. 75).

280. Schmitt, 1979, 75.

281. «Toma», eu alemán *nehmen*, es, para Schmitt (equivocadamente), el origen etimológico de *nomos* (ley). De allí el título de su obra: *El* nomos *de la Tierra*, que se origina en América Latina. «Es un modo de pensar que representa una determinada fase en la evolución histórica de la conciencia humana del espacio y que *comienza en el momento del descubrimiento de un Nuevo Mundo y al principio de la Época Moderna*» (Schmitt, 1979, 75).

282. *Ibid.*

283. Véase Dussel, 1966.

284. «El 11 Ahau es el que comienza la cuenta porque es el katún que transcurría cuando llegaron los extranjeros que vinieron del oriente cuando llegaron» (Chilam Balam, 1991, 49).

285. Véase Dussel, 1998, caps. 2 y 5.

286. Nuestra argumentación presupoue una clara diferencia entre «pretensión (*claim*, *Anspruch*) de verdad» y «pretensióu de validez» (Dussel, 1998, [153 ss.]; 1998b, 267-295, «Wahrheitsanspruch und Toleranzfähigkeit»; y en especial Dussel, 2004d, 326-333). Dicha distinción es imposible en una teoría consensualista de la verdad como las de Apel o Habermas.

287. Mostraremos cómo Bartolomé de Las Casas se las arregla filosóficamente para articular una pretensión honesta universal de verdad con la aceptación de la disidencia del Otro, disidencia a la que

tiene derecho, y por ello honesto deber (obligación) de defender sn posición hasta con las armas («guerra justa» de defensa del indio contra los cristianos españoles) y hasta el «Juicio final». No ha habido, qne yo sepa, posición más coherente y crítica.

288. Las Casas, 1957, I, 258 ss.

289. «Porque nunca los conocieron» es una referencia a la extrema novedad del acontecimiento. Además sus indicaciones se relacionan con el Mediterráneo, con el sur de Europa, como es obvio. Las culturas más desarrolladas estaban en el sur de Europa y nada de importancia geopolítica del «sistema mundo» podía venir del norte de Europa en ese momento.

290. Nuevamente todas sus referencias tienen que ver con el sur de la Cristiandad europea, con el Mediterráneo, desde Agustín a Granada, a Constantinopla o a los crnzados en Jerusalén. Posteriormente Descartes, Spinoza o Hobbes no se referirán ya al sur, al Mediterráneo, sino a Occidente, al Atlántico, al «nuevo mundo». Serán protagonistas de un «segundo» momento de la temprana Modernidad (que pasa por ser el «comienzo absoluto» de dicha Modernidad para la filosofía europea hasta el presente).

291. Explícita referencia a los dos tipos de antagonistas, como indicando ya el tema que ocupará a C. Schmitt.

292. Las Casas, 1957, I, 258-259.

293. La situación de este cambio ético a favor de la liberación de los indios se ve muy claramente en su relato autobiográfico: «El clérigo Bartolomé de Las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías [*business* diríamos hoy] como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose de ellos cuanto más podía [...] Pero nn día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del *Eclesiástico* [*Ben Sira*] capítulo 34: *Quien ofrece en sacrificio algo robado es culpable [...] Ofrecer sacrificio con lo que pertenece a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre* [...] Comenzó, digo, a considerar su miseria» (*Historia de las Indias*, libro III, cap. 79; Las Casas, 1957, II, 356).

294. Véase Dussel, 1998, cap. 4.

295. Véase el sentido de la «negatividad originaria» en Dussel, 1998, [209], momento 1 del esquema 4.3.

296. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Las Casas, 1957, V, 136).

297. *Ibid.*, p. 136. El texto continúa abundando en las cualidades de los indios: «Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales [...] Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recebir nuestra sancta fe [...] En estas ovejas mansas, y de las cualidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas [...]» (*ibid.*). Estas fórmulas son frecuentes: «tan mansas, pacientes y humildes» (*Apologética historia*, proemio; Las Casas, 1957, III, 3).

298. Aquí Bartolomé enumera la organización territorial, la estructura cultural, religiosa y ética de los pueblos americanos, constituyendo toda ella una inmensa y auténtica *Apología* (de allí su nombre: *Apologética historia*), en dos enormes tomos (Las Casas, 1957, III y IV, de 470 y 472 pp., a dos columnas y gran formato. La obra culmina (cap. 263, IV, 434 ss.) con una descripción de lo que es ser «bárbaro» y las cuatro maneras de serlo, indicando que el único título de barbarie sería el de «infiel» o desconocedor de la fe cristiana, pero este tipo de barbarie ni es culpable ni merece ninguna pena ni justa guerra.

299. *Apologética historia*, proemio (Las Casas, 1957, III, 3-4).

300. Adviértase que Bartolomé indica que «se llaman» a sí mismo «cristianos», pero en verdad no lo son. Más bien son la contradicción misma de la comprensión del cristianismo por parte de aquel gran crítico.

301. Si el «señor» mata al Otro, la dialéctica no se inicia: es el simple aniquilamiento de la exterioridad.

302. Para Bartolomé las rebeliones indígenas se originaban entre aquellos que podían «pensar en libertad». Una vez asesinados se inauguraba el «Orden colonial».

303. Como anticipándose en siglos habla de «hombres *varones*» para distinguirlos de los «hombres *mujeres*».

304. Este texto esclarecido distingue la dominación económica-política del indio, la violación erótica de la mujer y la pedagogía de la dominación de los niños (Dussel, 1973, II, inicio). En efecto, nuestra obra de 1973 se inspiró explícitamente en este texto para desarrollar una política, una erótica y una pedagógica (vols. III, IV y V).

305. Se trata del «siervo» dejado en vida, explícitamente.

306. *Brevísima relación...* (Las Casas, 1957, V, 137).

307. Aun para un creyente, cristiano, náhuatl o musulmán, la revelación divina puede ser afirmada como no falsable, pero su recepción, su interpretación, sus aplicaciones son humanas, por ello falsables.

308. Véase Dussel, 1998, cap. 2.

309. Dussel, 2001: «La vida humana como criterio de verdad».

310. Obsérvese que se habla ahora no ya de un «derecho», sino de un «deber».

311. Aquí Bartolomé concede al Otro «pretensión de verdad», mientras no pueda ser falseada, y también «pretensión de validez» universal en su respectivo universo cultnral.

312. *Apología* (Las Casas, 1989, 155-156, 157, 160). Si no hay un recurso argumentativo a disposición en una cultura dada, «estamos obligados a ofrecerle lo que nos parece el bien más importante y precioso, esto es, la *vida humana*» (*ibid.*, 161).

313. *Ibid.*, 166.

314. *Ibid.*, 154.

315. Si lo «falso» no ha sido falseado (por imposibilidad histórica de recursos argumentativos disponibles), la «pretensión de verdad» sigue siendo universal, honesta y seria. Bartolomé siempre da al Otro, por respeto a su Alteridad, el derecho a una «pretensión de verdad», que es la contrapartida de la propia «pretensión nniversal de validez», en cuanto se propone seria y honestamente convencer con razones (y no con violencia) al Otro. Si no se le concede al Otro «pretensión de verdad», sino que se lo sitúa como sujeto de «ignorancia culpahle», se podría por la violencia imponerle «la» verdad, nuestra «verdad», la que «posemos» con certeza no falsable. En ese caso el europeo no tendría «pretensión de verdad» sino conocimiento dogmático, y por ello, habiendo sobrepasado los límites de las posibilidades de una razón «finita», podría afirmar su verdad como no falible, como «absoluta», conteniendo así inevitablemente un momento completamente erróneo: la incapacidad de evolucionar, de aprender lo nuevo, de avanzar históricamente, además de ser injusto con respecto a la dignidad del Otro como sujeto de argumentación, al haberlo situado «asimétricamente» y por lo tanto la «coincidencia», no el «acuerdo» libre y racional con el Otro obligado por violencia, no sería racional sino mera «afirmación» externa del Otro acerca de lo que se le impone sin convicción ni validez intersubjetiva. Poder y violencia no dan razones a favor de la verdad; lo que se impone es una «no-verdad» para el Otro.

316. Carta a los dominicos de Gnatemala de 1563 (Las Casas, 1957, V, 471).

317. La posición de un racionalismo crítico universalista queda claramente evidenciado, lo que no obsta (contra Rorty, *avant la lettre*) el reconocer al Otro toda su libertad y deber de ser coherente.

318. Las Casas, 1957, V, 168.

319. *Ibid.*, 166.

320. *De Regia Potestate*, I, § 1 (Las Casas, 1969, 16).

321. *Ibid.*, § 8; pp. 47, 49.

322. *Tratado de las doce dudas*, Primer Principio (Las Casas, 1957, V, 486-487).

323. *De Thesauris* (Las Casas, 1958, 101).

324. *Ibid.*

325. *Tratado de las doce dudas*, Principio V (Las Casas, 1957, V, 492).

326. *De Thesauris*, p. 218.

327. *Ibid.*, cap. 36.

328. Véase Dussel, 1967.

329. Lo que, es evidente, supone el aspecto positivo de gran novedad mundial, pero, al mismo tiempo y desde Heidegger, los postmodernos y anti-eurocéntricos, el aspecto negativo de la «colonialidad del poder», como diría Aníbal Quijano.

330. Para Cayetano hay tres tipos de paganos infieles, no-cristianos o bárbaros (términos frecuentemente tenidos por sinónimos): *a*) los judíos, herejes y musulmanes que están sometidos a los príncipes cristianos (como en Castilla); *b*) los que ocupan territorios que un día fueron cristianos, y que son «enemigos» de los cristianos (los turcos, por ejemplo); *c*) los que nunca fueron sometidos ni ocuparon territorios cristianos (como los tártaros). Contra estos últimos «ningún rey, ni emperador, ni tampoco la Iglesia romana, debe guerrear contra ellos» (*Com. Sum. Theol.*, II-II, q. 66, a. 8). Como es evidente, los amerindios serán clasificados en el tercer tipo.

331. *De ecclesiastica potestate*, Lib. I, cap. 4 (Aegidius, 1929, 13).

332. En el *Defensor Pacis*, conociendo la experiencia electiva del «Gran Consejo» con respecto al *Doge* veneciano, indica que el Poder emana directamente del pueblo, que puede elegir al rey (Dictio I, cap. 9, § 2; Marsilio de Padua, 1980, 40); y por ello no queda lugar para un Emperador universal, y menos aún para un poder universal del Papa, ni siquiera sobre los otros obispos (Dictio III, cap. 2, § 17; p. 606), ya que, en último caso, debiera ejercerlo un concilio universal (Dictio II, cap. 18, § 18;

p. 382). Esta tradición nominalista, y por la experiencia castellana e hispánica en general, será adoptada y desarrollada por Vitoria y Suárez, por ejemplo.

333. Tampoco aceptaba ya el poder universal del emperador, menos el poder temporal del papa. Éste regía sólo con «poder espiritual» (*Dialogus*, Pars III, tr. II, Lib. I, cap. 25; Ockham, 1614, 896 ss.).

334. Es sabido que Venecia reivindicaba igualmente su libertad ante el Imperio, dada su posición geopolítica de semi-subordinación al Imperio bizantino, lo mismo que Génova.

335. Véanse Botella, 1998, 143 ss.; Guy, 1985, 96; Fraile, II, 1966, 313 ss.; Vitoria, 1960, 549, en la introducción al *De Indis*, de Teófilo Urdanoz.

336. Véase por ejemplo Beuchot, 1997, 67: «Bartolomé de Las Casas intenta seguir a Vitoria y a Soto [...] incluso parece desmerecer en comparación con esos dos maestros». Por el contrario, la posición de Las Casas termina por ser *radicalmente* diversa a la de los dos pensadores españoles.

337. Contra nuestra opinión el introductor escribe cuando considera todas las *Relecciones* dictadas desde 1527 a 1541: «Ante este conjunto de temas dispares» (Vitoria, 1960, 82).

338. A esto se refieren las *Relecciones* siguientes: *De potestate civili, De potestate Ecclesiae priori y posteriori, De potestate Papae et Concilii*, entre las seis primeras.

339. *De homicidio, De matrimonio* (referido al problema inglés, en defensa de España y el Papado ahora), *De temperantia*.

340. *De Indis* y *De iure belli*. Las restantes *Relecciones, De augmento caritatis, De eo ad quod tenetur, De simonia* y *De magia*, se refieren indirectamente a algunos aspectos, pero quedan fuera de nuestra consideración.

341. En *De Indis*, Relección primera, primera parte («Por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles») se estudia que los indígenas tuvieron «pública y privadamente pacífica posesión de las cosas» (*op. cit.*, I, 5; Vitoria, 1960, 651) y no hay razón de la conquista por un pretendido estado irracional, de herejía, etc. En la segunda parte («De los títulos no legítimos...») se descarta como razón para la conquista que tenga el emperador algún derecho (*ibid.*, II; pp. 667 ss.), o el Papa (II, 2; pp. 676 ss.), por estar en estado de «ignorancia invencible» (9 ss.; pp. 690 ss.), porque estén «obligados a creer en la fe de Cristo» (10; pp. 692), y el no aceptarla sería razón para hacerles la guerra (11 ss.; pp. 693 ss.), y se dan todavía muchas razones contrarias a la legitimidad de la guerra contra los indios.

342. *Ibid.*, II, 16; p. 698.

343. Véase Dussel, 1998, [6]: «He hecho justicia con el extranjero».

344. *De Indis*, III, 4; Vitoria, 1960, 709.

345. *Ibid.*, 2; p. 705; 3; p. 708; 5; p. 710.

346. Se dice, y con razón, que Vitoria le exigió el rey no tocar cuestiones sobre las Indias en sus cursos. Esto explicaría sus contradicciones.

347. *De Indis*, Relección Segunda, 18; p. 827.

348. *Ibid.*, 19; p. 829.

349. Adviértase que es un «deber», correlativo al «deber» que Bartolomé otorga a los indígenas de realizar sacrificios a sus dioses y de defender dichas costumbres contra extraños.

350. *De Indis*, Relección Primera, III, 6; pp. 711-712.

351. Del 15 de marzo de 1571; *Colección de documentos inéditos para la historia de España* XIII, 1842, 425-469.

352. Véase Wachtel, 1971, 134 ss.: «La destructuraction». El autor muestra (en el esquema de la página 184) que en los tiempos del Inca el *ayllu* (comunidad básica) pagaba tributos en trabajos y productos a los *curacas* (caciques) y al Inca; el *curaca* pagaba tributos al Inca y daba servicios al *ayllu*; el Inca daba servicios al *curaca* y al *ayullu*. La riqueza quedaba en un circuito cerrado en el Imperio inca. Con la conquista el *ayullu* paga tributos en plata (que hay que venderse por salario para conseguirla) al *curaca* y al español; el *curaca* paga tributos al español y presta servicios al *ayullu*; pero el español no da ningún servicio al *ayullu* ni al *curaca*. Además la riqueza del español sale del circuito peruano y parte hacia Europa. Extracción colonial de riqueza que tiene quinientos años y en el que consiste el sistema colonial hoy globalizado —cambiando mecanismos pero no su sentido profundo de transferencia de «valor-trabajo».

353. Véase R. Adorno, «La redacción y enmendación del autógrafo...», en Guamán, 1980, 1. xxxii ss.

354. Véanse Gutiérrez, 1992, 616 ss.; Subirats, 1994, 141 ss.; Wachtel, 1971, 245 ss., etcétera.

355. Por lo general dejaremos la ortografía originaria del castellano de Guamán (para hacer «gustar» ese híbrido lingüístico particular), aunque en algunos casos la actualizamos para hacer más fácil la lectura.

356. *El Primer Nueva Corónica*, 912 [926]; Guamán Poma, 1980, III, 854.

357. Claro que hay excepciones: «Conzedera cómo los sabios [...] santos dotores alumbrados por el Espíritu Santo [...] como fray Luys de Granada [...] como el rrebrendo fray Domingo [de Santo Tomás...] muchos santos dotores y lesenciados, maystros, bachelleres [...] Otros [en cambio] que no an escrito el comienso de las letras a, h, c, se quieren llamarse lesenciados, asno, de farsante y se firma como don Beviendo y doña Calabaza», escribe con sumo humor, ironía, sarcasmo (*ibid.*, 855).

358. En el proceso de la emancipación a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX (como en el caso de fray Servando de Mier en México), el no deber a los españoles «ni el cristianismo» era causa de poder negar otros beneficios qne pudieron haber traído a América junto a la conquista y la organización colonial.

359. Entre los incas nadie debía mirar al sol (*Inti*), ni siqniera el Inca.

360. *El Primer Nueva Corónica*, 902-903 [916-917]; II, 845-846.

361. *Ibid.*, 22 [22]; I, 16.

362. *Ibid.*, s.n. [28]; p. 23.

363. *Ibid.*, 30 [30]; p. 25.

364. *Ibid.*, 42 [42], p. 35.

365. *Ibid.*, 45 [46]; p. 39.

366. *Ibid.*, 48 [48]; pp. 41 ss.

367. Para Gnamán, perteneciente probablemente a una aristocracia pre-inca provinciana, idealiza el tiempo anterior a los incas, colocando a éstos como «idólatras». Quizá con ello refuta el argnmento de Francisco de Toledo, el virrey, aceptando ciertas críticas contra los incas, pero no contra la cultura del Tawantinsuyo en su totalidad.

368. *Ibid.*, 79 [79]; pp. 63 ss.

369. *Ibid.*, 90 [90]; p. 70. «Nació en tiempo y rreynó *Cinche Roca Ynga* quando fue de edad de ochenta años. Y, en tiempo de *Cinche Roca Ynga*, padeció mártir y fue crucificado» (*ibid.*). El nacimiento de Jesucristo iniciaba la «qninta edad» de la cronología europeo-cristiana, pero ahora se articulaba con la «quinta edad» incaria a la altura del segundo Inca. Como indicaba el relato novotestamentario: «En tiempo del emperador Tiberio...» (*Lucas* 3, 1). Gnamán Poma está expresando metafóricamente: «En tiempo del emperador Cinche Roca Ynga...».

370. *Ibid.*, 93 [93]; p. 72. Hubo en esos tiempos grandes cataclismos, por ello se llama esta época del *pachacuti* (el que transforma la tierra) o *pacha tiera* (el que la pone cabeza abajo) (*ibid.*, 95 [95]; p. 74).

371. Véase Mignolo, 1995, 5; 2000, 51 ss.

372. *Ibid.*, 120 [120]; p. 99.

373. *Ibid.*, 145 [146]; p. 122.

374. *Ibid.*, 174 [176]; p. 154. Hay listas de las otras «reinas» de cada región del Imperio.

375. *Ibid.*, 182 [184]; pp.159-167. Se llega a ordenar: «Mandamos que a los perezosos y sucios puercos les penaba que la suciedad de la *chacara* [sementera] o de la casa o de los platos con qne comen o de la cabesa y de las manos o pies les lavaban y se las daban a beber de fuerza en un *mate*, por la pena y castigo en todo el rreyno» (*ibid.*, 189 [191]; p. 164). La limpieza era una exigencia tan importante como el triple mandamiento: «No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás».

376. *Ibid.*, 194 [196]; pp. 169 ss. De los guerreros desde la edad de 33 años (aunqne los había de 25 hasta 50 años); «de los viejos que caminan» (desde 60 años); de los de 80 años; de los enfermos y lisiados; jóvenes de 18 años; de 12 años; de 9; de 4; niño que gatea; niño de un mes. Cada edad tenía sus derechos al comienzo, y después también deberes.

377. A Michel Foucault le hubiera interesado esta institución incaria.

378. *Ibid.*, 201 [203]; p. 177. De igual manera «las mujeres y enfermas, cojas y ciegas, viudas, corcovadas, enanas, las qnales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se snstentaban y comían y ansí no tenían necesidad de limosna» (*ibid.*, 222 [224]; p. 197).

379. *Ibid.*, 215 [217]; pp. 190 ss.

380. *Ibid.*, 244 [246]; pp. 219 ss. Al final de la obra hay una muy valiosa descripción de los «trabajos» propiamente dichos del pueblo campesino (*ibid.*, 1130 [1140]; III, 1.027), donde Guamán corrige un tanto su primera descripción hecha desde «arriba», desde las fiestas del Inca.

381. Ciertamente sacrificios humanos, desde «criaturas de cinco años» (*ibid.*, 267 [269]; I, 241), otros de doce años o adultos.

382. *Ibid.*, 299 [301]; pp. 272 ss.

383. *Ibid.*, 301 [303]; pp. 275 ss.

384. *Ibid.*, 315 [317]; pp. 288 ss.

385. De las que esta obra ha dejado testimonios desconocidos en cualquier otra fuente en quechua (*ibid.*, 317 [319]; pp. 288 ss.).

386. *Ibid.*, 340 [341]; pp. 312 ss.

387. Recuerdo en mi juventud que ascendiendo montañas de 6.500 metros de altura en Uspallata, en un largo valle, de pronto cruzamos un camino absolutamente recto, basta el horizonte (quizá unos 30 km). Se nos dijo que era el camino del Inca, a unos 4.000 km de Cuzco. En efecto, dice Guamán: «Con su legua y medida amojonado y señalado, cada camino de ancho quatro varas y por los dos lados puesto piedras que va derecho, que no ha hecho en todo el mundo los rreys como el Ynga» (*ibid.*, 355 [357]; p. 327). En el Mediterráneo he visto los caminos de piedras del Imperio romano, desde el norte de África hasta Palestina, Italia o España. Ninguno era tan «derecho» como el del Inca.

388. *Ibid.*, 361 [363]; pp. 332-333, donde puede verse el dibujo de este anticipo de contador moderno.

389. Quiere decir: en las costumbres de los incas puede observarse ya toda la belleza y valor de lo mejor de la ética cristiana.

390. Es el reproche de un indio «cristiano».

391. *Ibid.*, 367 [369]; p. 339.

392. *Ibid.*, 369 [371]; II, 342.

393. *Ibid.*

394. *Ibid.* El «despoblamiento» se ha debido a la violencia de la conquista, a la desestructuración del sistema agrícola inca (por ejemplo, los incas mantenían los acueductos de hasta 400 km de largo en perfectas condiciones, en medio de montañas, con puentes de piedra, etc.; el mundo colonial europeo dejó que se destruyera todo el sistema hidráulico construido durante más de mil años) y eu especial a enfermedades desconocidas por la raza indígena.

395. *Ibid.*, 374 [376]; p. 347; 389 [391]; p. 361.

396. Léase: «descuartizaros».

397. *Ibid.*, 437 [439]; p. 405.

398. *Ibid.*, 446 [448]; p. 413.

399. *Ibid.*, 485 [489]; p. 453.

400. Guamán menosprecia particularmente a los «mestizos».

401. *Ibid.*, 504 [508]; p. 468. Una de las obsesiones de Guamán es que «antes se acabarán los yndios deste rreyno» (*ibid.*, 520 [524]; p. 483), dado que las indias son arrebatadas a sus esposos naturales. Entre los mineros los españoles les toman «las hijas de los yndios [por] la fuerza y lo quitan [al esposo] y la desvirgan ellos y sus mayordomos y les fuerzan a sus mujeres, enviando a sus maridos a las minas de noche o le envían a alguna parte muy lejos» (*ibid.*, 526 [530]; p. 489). De paso, es inimaginable el sufrimiento de los indios en las minas, en los tambos (véanse las pp. 488-505). Caracteriza además a los españoles y las españolas de baja estatura, gordos, perezosos, soberbios, sádicos en el trato de los indios domésticos (pp. 506-515): «Antes soys contra los pobres de Jesucristo» (*ibid.*, 543 [547]; p. 515).

402. *Ibid.*, 548 [562]; p. 519ss.

403. *Ibid.*, 552 [566]; p. 523. «Y asimismo a las mujeres porque se amanseban y reservan de la taza y de servicios personales [...] Y a las solteras y viudas les fornica» (*ibid.*, 556 [570]; p. 526).

404. *Ibid.*, 561 [575]; pp. 533 ss. «Las yndias hacen grandes putas y no ay remedio. Y así no se quieren casar porque va tras del padre o del español. Y así no multiplica yndios en este rreyno, sino mestizos y mestizas y no ay rremedio» (*ibid.*, 565 [579]; p. 534). La crítica contra la Iglesia y los clérigos llega hasta la p. 663 (702 [716]), una de las instituciones que le ocupa de manera particular. En algo los frauciscanos y en especial los padres de la Compañía de Jesús son los únicos que salen bien parados. Esto muestra una hipótesis de fondo en la historia ideológica de Latinoamérica. Véase 635 [647]; pp. 603 ss., y algo antes en 479 [483]; p. 447: «¡Si fueran los clérigos y dominicos, mercedarios, agostinos como estos dichos padres de la Compañía de Jesús, que no quiere yr a Castilla rrico ni quiere tener hacienda, sino su riqueza es ánimas!».

405. *Ibid.*, 712 [726]; pp. 670-687.

406. *Ibid.*, 738 [752]; pp. 688 ss.

407. *Ibid.*, 791 [805]; p. 736. Guamán pertenecía a una familia de los Yarovilcas, señores locales anteriores a los Incas (véase *ibid.*, 1030 [1038]; III, 949). Unos *curacas* impostores, colaboraciouistas de los españoles, le despojaron de sus tierras. Guamán desprecia por ello a estos «mandoncillos», *curacas* que no eran nobles pero «lo aparentabau». Por parte de madre pudiera estar ligado a algún linaje secundario de los Incas.

408. *Ibid.*, 757 [771]; II, 707 ss.

409. *Ibid.*, 792 [806]; pp. 739 ss.
410. *Ibid.*, 820 [834]; p. 764.
411. *Ibid.*, 845 [859]; p. 791.
412. *Ibid.*, 857 [871]; p. 803.
413. *Ibid.*, 863 [877]; p. 809.
414. *Ibid.*, 884 [898]; p. 830
415. *Ibid.*, 902 [916]; p. 845.
416. Hay todavía, pareciera, un doble pasado. El del Inca, que es tomado frecuentemente como punto de referencia. Pero a veces se nota una cierta crítica a la dominación inca vista desde las regiones alejadas de Cuzco (a la que pertenecía Guamán), y por ello se lee: «El quarto Auca Runa, fueron gente de poco saber pero no fueron ydúlatras. Y los españoles fueron de poco saber pero desde primero fueron ydúlatras gentiles, como los yndios desde el tiempo del *Ynga* fueron ydúlatras» (*ibid.*, 911 [925]; vol. 3, p. 854). Pareciera que el mayor desarrollo civilizatorio incluye para Guamán la idolatría, no así los pueblos más simples, sin mutua dominación, como las civilizacioues previas al Imperio inca. «Miraban al cielo los antigos yndios hasta el quarto edad del mundo llamado *Auca Runa* [...] Los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynga» (*ibid.*, 912 [926]; p. 854).
417. *Ibid.*, 938 [952]; p. 88. Se escribe: «La ciudad de Dios y de los pobres hombres que guardaron su palabra». En esta ciudad entran muy pocos españoles y todos los indios oprimidos, los «pobres de Jesucristo».
418. *Ibid.*, 941 [955]; p. 882. Comenta nuestro autor: «Conzedera que cómo lleva tanta pacencia los yndios y las yndias en esta vida de tantos males de españoles, padres, corredigores y mestizos y mulatos, negros, *yanaconas* y *chinchonas* que les sacan la vida y las entrañas de los yndios. Conzedera».
419. Así titula el tema en la «Tabla» final (*ibid.*, s.u. [1186]; III, 1.067). El tema es tratado desde *ibid.*, 909 [924]; III, 852.
420. Desde *ibid.*, 960 [974]; p. 896.
421. *Ibid.*, 911 [925]; p. 852.
422. De nuevo se refiere a una «ley» anterior a los Incas: «Como los yndios primeros, aunque de los Yngas fueron ydúlatras, tuvieron fe y mandamientos de sus dioses y ley y buena obra guardaron y cumplieron» (*ibid.*, 914 [928]; p. 857).
423. *Ibid.*, 936 [950]; p. 876; 962c [979]; p. 899.
424. *Ibid.*, 972 [990]; p. 906.
425. *Ibid.*, 914 [928]; p. 857.
426. *Ibid.*
427. *Ibid.*, 915 [929]; pp. 857-858.
428. Véase Lockhart, 1992, 14 ss.: «Altepetl». Sobre la organización «dual» y en «cuatro» regiones del Imperio inca y la cultura en general del altiplano véase Pärssinen, 1992, 171 ss.: «Principles of the Dual and Quaternary Structures».
429. «Avés de conzederar qué tan gran majestad que tenía el Ynga Topa *Inga Yupanqui*, rrey del Pirú [como la que tienen] los rreys y príncipes, emperadores del mundo, ací cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, emperadores de Roma y de toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guenea» (*ibid.*, 948 [962]; p. 888). El Inca era un rey del mismo nivel del que nos relatan las historias de otras culturas, y además el «*Ynga* tenía quatro rreys de los quatro partes deste rreyno» (*ibid.*). Nuestro autor ahora propone un proyecto nnevo: «A de ser monarca el rrey don Phelipe. [Bajo él habrá cnatro reyes menores:] El primero, ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de *Topa Ingá Yupangi* {de esta manera reproducía un tanto el proyecto de *La Monarquía Indiana* de Torquemada...}. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el terzero, del rrey de los cristianos de Roma [...]; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones» (*ibid.*, 949 [963]; p. 889).
430. *Ibid.*, 949 [963]; p. 889.
431. *Ibid.*, 916 [930]; p. 858.
432. *Ibid.*, 957 [971]; p. 893.
433. *Ibid.*, 962 [976]; p. 896. «Dime autor, ¿cómo agora no multiplica los yndios y se hacen pobres? Diré a vuestra Majestad: Lo primero, que no multiplica porque todo lo mejor de las mugeres y doncellas lo tomasen los padres doctrinantes, encomenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tenientes, oficiales criados de ellos. Y ansí ay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno. Con dolor de decirle mancebando le toma y quita a las mugeres a sus haciendas de los pobres [El indio] quiere morir en vez que no verse en tanto daño» (*ibid.*, pp. 897-898).
434. *Ibid.*, 963 [977]; p. 898.

435. *Ibid.*, 966 [984]; p. 902.

436. El texto de Marx al que nos referimos dice lo siguiente: «Al Estado [luterano alemán] que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle las Palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra. Este Estado [...] cae en la dolorosa contradicción, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar» (*Sobre la cuestión judía*, I; Marx, 1956, MEW I, 359-360). Véase Dussel, 1993, 133 ss.

437. *Ibid.*, 1094 [1104]; p. 1008.

438. Desde el Proemio (Acosta, 1954, 391 ss.).

439. *Ibid.*, p. 392. «Los hombres», evidentemente, piensan universalmente como los europeos. Se trata, como siempre, de un eurocentrismo decidido.

440. Éste y todos los textos siguientes se encuentran en *op. cit.*, 392-394.

441. *Ibid.*, 392.

442. *Ibid.*, libro II, cap. V (p. 437). Acusa aquí a Ginés de ser más un ideólogo que un filósofo.

443. *Ibid.*, Proemio (p. 392).

444. Acosta escribió su parecer en 1586 en un trabajo titulado *Parecer sobre la guerra de la China*, y en otro, *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China*.

445. Véase Minges, 1919.

446. El «examen de conciencia» que realizaba cada día Suárez debió darle suficiente material para una metafísica de la reflexión autoconsciente de su propia subjetividad. Descartes, que debió igualmente efectuar esa práctica del «examen de conciencia» diario, no es extraordinario que comience su discurso filosófico con una auto-reflexividad conciente sobre su propio *ego*: *ego cogito* siguifica: «Yo tengo conciencia de estar consciente» sin contenido objetivo alguno todavía. La «individualidad» de la subjetividad del «examen de conciencia» hecho momento filosófico ontológico inicial. La cuestión ha sido estudiada por Wilsou, 1951.

447. Véase Fraile, 1965, III, 468.

448. Es sabido que Wolff estructuró su *Philosophia Prima sive Ontologia* de 1729 explícitamente a partir de Suárez (véase *The Enciclopedia of Philosophy*, 1967, VIII, 340-341).

449. Su *Metaphysica* de 1739 muestran todavía la presencia suareciana.

450. Véanse Streitcher, 1928, y K. Eschweiler, 1928, sobre la influencia de la filosofía española, en especial el suarecianismo, del siglo XVI, sobre la filosofía alemana del siglo XVII.

451. Collins, 2000, 580. Indica Collins que de 1550 a 1620 la Universidad de Salamanca tenía matriculados en promedio 6.000 estudiantes. Vista la población de España, y las 32 universidades que existían en la Península, significaba el 3% de la población masculina juvenil. Dicho porcentaje será igualado por Estados Unidos en el 1900, y por el Reino Unido en 1950 (*ibid.*, 581).

452. Escribe: «Intellectus noster cognoscit siugulare materiale per propriam ipsius speciem» (*De Anima*, IV, 3, 5).

453. «Intellectus cognoscit proprio conceptu universalia, abstrahendo a singularibus seu non curando de illis» (*ibid.*, IV, 3, 11).

454. Véase *Las palabras y las cosas*, III, 3 (Foucault, 1996, 67 ss.).

455. Y hablar de *objectum* es una novedad «moderna».

456. Este «intelecto activo» (de Aristóteles y Tomás de Aquino) quedará subsumido en la Modernidad en la capacidad productiva y creadora de la razón humana en la «constitución» del «objeto» (hasta Husserl o Heidegger). Será la «subjetividad» como actividad. La «génesis pasiva» de Husserl indagará los presupuestos «materiales» de la subjetividad.

457. Escribe Suárez: «No es aquello en lo cual (*in quo*) se produce el conocimiento [...], sino que es aquello por lo cual (*id quo*) el mismo objeto (*ipsum objectum*) se conoce en cuanto concepto formal de la cosa conocida (*conceptus formalis rei cognitae*), ya que para que la cosa pueda ser inteligida es necesario que de alguna manera se forme vitalmente (*vitaliter*) en el intelecto» (*De Anima*, IV, 5, 11). Por desgracia el pensamiento de Suárez ha sido comparado con el de Tomás de Aquino, en disputas iutraescolásticas intrascendentes, o se lo ha usado para remozarlo desde Kant o Heidegger (por ejemplo con Maréchal o Rahner), pero no se ha efectuado la tarea histórica mucho más importante de mostrar los temas filosóficos centrales de los siglos XVII y XVIII ya intuidos e incoados por Suárez. Esto es estratégico en mi intento de mostrar cómo la Modernidad filosófica empezó en España en el siglo XVI, y se formula al final de dicho siglo cou Suárez y muchos otros.

458. El *Defensor fidei* (publicada en 1613), como veremos, fue una obra quemada en Inglaterra y condenada en Francia, por mostrar que los reyes no recibían el poder (*potestas*) directamente de Dios. También negaba, como era usual en la filosofía política española, que el papa tuviera poder temporal.

459. En la América hispana, hecho prisionero el rey de España, Fernando VII de Borbón, en manos de Napoleón en 1808, se desata todo el proceso de la Emancipación a partir de un razonamiento jurídico suareciano (y aun de Vitoria), pero no de la filosofía ilustrada francesa: estando el rey preso queda sin efecto el «pacto» de los reinos con el soberano, y por ello los «reinos» recobran su *principatum* (soberanía).

460. «Dicemus enim primo de lege *in communi* et deinde ad singulas species *descendamus*» (*De legibus*, Prólogo). Es interesante anotar que Marx escribió metódicamente: «De lo abstracto se asciende a lo concreto» (véase Dussel, 1985), pero lo abstracto para Marx era lo singular, y lo concreto era lo universal (el todo), de donde posteriormente habría que «descender» a lo singular explicado. Suárez igualmente asciende, primero, inductivamente de lo singular (conceptuado) a lo universal (construido), y de ello ahora «desciende» a lo singular (de lo que partió inductivamente), para verificar la descripción universal en su diferencia específica.

461. *De legibus*, Prólogo.

462. Kant comentará, siguiendo en esto la tradición suareciana, que en el *Faktum* de la ley moral se incluye una «obligación». La «obligación» es posible en el sujeto ético (no con necesidad física o natural) si es autónomo, lo que exige afirmar la «libertad» (que como *noúmenon* es incognoscible empíricamente para Kant) como el postulado práctico fundamental, como una de las cuatro «Ideas». Todo se funda en la «obligatoriedad» de la ley.

463. Para Suárez, en última instancia, era la voluntad de Dios, y posteriormente la del legislador humano. Para nosotros será la misma comunidad política, en tanto «soberaua» (*principata*), que, como voluntad comunitaria legisladora, se da la ley legítima, y por ello debe obedecerla (es decir: obliga).

464. «Imponendo moralem necessitatem operandi» (*De legibus*, I, 1).

465. Por ello, «la inclinación de la concupiscencia (*fomitis propensio*) puede llamarse ley [...] porque inclina a la falta moral» (*De legibus*, I, 1, 4).

466. En latín *necessitudo* indica un tipo coercitivo de necesidad, la del «deudor» (que viene de *debitum*: *debitor*). En el náhuatl mexicano *mazehual* significa, exactamente, el «deudor-merecido» (deudor de la vida merecida por el dios).

467. *Ibid.*, I, 2,5.

468. Pasa Suárez del concepto universal constructo de derecho en cuanto tal (libro I de *De legibus*) a sus *differentiae*, en primer lugar como ley eterna en el libro II, caps. 1-4.

469. Como ley natural en el libro II, desde el capítulo 5 al 16.

470. Como ley positiva divina en los libros IX y X.

471. Desde el capítulo 17 del libro II.

472. Como derecho de gentes (libro II, caps. 17-20), como no-escrita o costumbres (libro VII) o como escrita.

473. En Suárez *reipublicae*, en genitivo, es «de la cosa pública» o «lo público» o comunitario. No la forma de gobierno distinta de la monarquía. Es sinónimo de comunidad.

474. A diferencia de Aristóteles, por ejemplo, Suárez está pensando en una «comunidad (*communitas*)» que «puede crecer hasta convertirse en un reino o poseer el *principatum* por la sociedad (*societatem*) de varias ciudades» (*ibid.*, III, 1,3). Suárez está pensando en Castilla o Aragón, uaciones modernas.

475. *De legibus*, III, 1,1-2. Suárez dedicará todo el libro III a la ley escrita civil o política positiva. Además, escribirá sobre la ley canónica (libro IV), la penal (libro V) y la meritocrática (libro VIIII). Se trata del tratado más sistemático nunca escrito sobre el tema. Es el primero en toda la Modernidad. Es semejante, en cuanto a su constitución lógica como «tratado» moderno, a sus *Disputaciones metafísicas*. En cuatro momentos de su vida Suárez se ocupó intensamente de reflexionar sobre el tema del derecho y la ley: en 1561-1562 como estudiante en Salamanca; en Roma como profesor entre 1582-1584; en Coimbra entre 1601-1603, y en la redacción y edición del *De legibus* en torno al 1612.

476. «El dominio de un ser humano sobre otro no procede de una primera institución de la naturaleza» (*ibid.*, III, 1, 12).

477. Contra el individualismo metafísico que se instauraba ya en la Modernidad noreuropea.

478. Es interesante anotar la actualidad de su expresión terminológica.

479. Obsérvese nuevamente la expresión cuasi-habermasiana. En otro lugar hemos hecho notar esta teoría del «consenso» en Bartolomé de Las Casas, ya en 1536 (en el *De único modo*; véase Dussel, 1995).

480. *Ibid.*, III, 3, 6-7. La posición de Suárez, como la de Las Casas y Vitoria, es clara: «Por naturaleza todos los seres humanos nacen libres [pero en comunidad], y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro» (*ibid.*, III, 3, 3).

481. *Ibid.*, III, 2, 4. Suárez escribe, como posteriormente Kant en la *Crítica de la razón pura*, inspirándose en Leibniz (que por su parte se refiere a Suárez): «forman un cuerpo místico (*corpus mysticum*) que moralmente (*moraliter*) puede llamarse uno por sí mismo (*per se*)» (*ibid.*). Para Suárez, sin embargo, este «cuerpo místico» es el cuerpo político empírico. Para Leibniz y Kant la «comunidad ética» (*moraliter* dice Suárez) es trascendental; es el «reino de los espíritus». Téngase además en consideración que ese consenso ratificante *a posteriori* (no como un pacto *a posteriori* de los individuos aislados, como en Hobbes) constituye explícitamente el «vínculo de sociedad» (*societatis vinculo*)» (*ibid.*) en cuanto tal.

482. *Ibid.*, III, 3, 6.

483. «Ex natura rei homines nascitur liberi» (*ibid.*, III, 2, 3).

484. *Ibid.*, III, 1, 11.

485. *Ibid.*, III, 1, 2.

486. En ese «reservarse» el derecho de juicio o revocación del pacto estriba la «última instaucia» del poder, que ostentan los sujetos libres de la comunidad política. Solución compleja y más interesante que muchas posiciones reductivistas posteriores.

487. *Ibid.*, III, 9, 6.

488. Hay entonces un primer momento reflejo consensual de querer formar parte de una comunidad (primer consenso), y el segundo acto consensual de transferir el poder originario, condicionadamente, a una autoridad particular (sea el *Doge* o el Rey) (el pacto político propiamente dicho). Aquí no hay Leviatán alguno.

489. El concepto de «legitimidad» en Suárez tiene una claridad conceptual clásica: es el poder que cuenta con el consenso del pueblo, o que cumple adecuadamente el pacto contraído con las condiciones del consenso.

490. *Ibid.*, III, 4, 2.

491. *Ibid.*

492. *Defensor fidei*, III, 2, 8-9.

493. Puede entenderse el enfado del rey de origen escocés cuando, en la obra *Defensor fidei* (1613), Suárez escribe: «El poder del rey viene [...] por cierta natural consecuencia que muestra la razón natural; por lo mismo, *inmediatamente* [el poder político, aun del rey] se da por Dios solamente a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien, este sujeto es *el pueblo mismo*, y no alguna persona dentro de él» (*Defensor fidei*, III, 3, 2).

494. Tal donación se efectuaba por elección, por consentimiento del pueblo, por guerra justa, por legítima sucesión o por alguna donación. «Cuando la comunidad es autárquica elige voluntariamente al rey, a quien transfiere su poder» (*De legibus*, III, 4, 1).

495. En España, no sólo en Castilla o Aragón, sino también en los «Reynos de las Indias», eran los reinos los que efectuaban el pacto con el rey de España. Cuando Fernando VII fue apresado por Napoleón, los «Reynos de las Indias» recobraron su poder, su autonomía, su libertad igual a los otros «Reynos» de la península hispánica en 1809. Esto era rechazado por Jacobo I de Inglaterra, por lo que el *Defensor fidei* de Suárez fue quemado en la plaza pública de Londres. La cristiandad anglicana era todavía más regalista y conservadora (hobbesiana) que la española.

496. *De legibus*, III, 3, 6.

497. *Ibid.*, III, 3, 11. En el caso del «senado» romano, por ejemplo, Suárez reconoce que la comunidad es de ese tipo de repúblicas «que de hecho son libres ya que se han reservado para sí el poder supremo» y sólo se «encargan de la promulgación de las leyes al senado» (*ibid.*, 12).

498. *Ibid.*, III, 19, 2.

499. *Defensor fidei*, III, 3, 3; VI, 4, 15.

500. *De legibus*, III, 21, 6.

501. *Ibid.*, III, 6.

502. *Ibid.*, III, 7.

503. *Ibid.*, III, 12, 2. Es interesante anotar que se tiene un sentido normativo de la acción política, contra la mera estrategia de la política moderna, con éxito «a corto plazo».

504. *Ibid.*, III, 13, 2.

505. *Ibid.*, III, 3, 9.

506. *Ibid.*, III, 21, título. Llama la atención la «modernidad» de la terminología. Los jesuitas son los maestros del «examen de conciencia», que Descartes practicará diariamente en La Flèche. Aunque Suárez define la legalidad en el fuero externo (como Kant), muestra que la ley civil tiene igualmente capacidad imperativa interna, aspira a una normatividad política fuerte, mayor que la habermasiana —solamente discursiva.

507. *Ibid.*, III, 21, 2; III, 21, 8. El tema exigiría un tratamiento extenso que es imposible en este corto panorama.

508. Picón-Salas, 1965, 185 ss. Véase Cavo, 1836; Decorme, 1941; Furlong, 1946; Alegre, 1956.

509. Cit. Picón-Salas, 1965, 186.

510. Véase Clavijero, 1945.

511. Véase Panw, 1768.

512. En italiano: *Due Antichi Monumenti di Architettura Messicana*. En esta obra describe las obras que fueron «violentamente destruidas por los españoles y que merecen compararse con las mejores obras de caldeos, asirios o egipcios» (cit. Picón-Salas, 1965, 187).

513. «Es pues esclavo por naturaleza (*phúsei doulos*) el que puede pertenecer a otro» (*Política*, I, 2, 1254 b 21).

514. Sobre el tema de la esclavitud en general véase: Blackburn, 1999; Genovese, 1971; Curtin, 1975; Williams, 1944; Bastide, 1967; Dussel, 1982. Sobre la esclavitud en América Latina: Saco, 1938; Vila, 1977; Mellafe, 1973; Knight, 1974. En Brasil: Freyre, 1979; Cardoso, 1977; Conrad, 1972. En el Caribe: Handler, 1974; Aimes, 1907; Patterson, 1973. En México: Brady, 1965. En América Central: Sherman, 1979; Zavala, 1953. En la Gran Colombia: Escalante, 1964; Jaramillo, 1968; Acosta, 1966. En el Cono Sur: Sempat, 1965; Scheuss de Studer, 1958; Cruz, 1942. En Perú: Bowser, 1974.

515. Cornevin, 1964, I, 161.

516. *Ibid.*, 161-177.

517. El mapa de Henricus Martellus del 1489 (véase Dussel, 1995) es un testimonio de los descubrimientos chinos, anteriores a 1492, sólo que el cartógrafo romano puso a América del Sur al sur de China. En el mapa de Waldseemüller de 1507 aparece dos veces América del Snr: una vez al sur de China y otra en su lugar correcto, con la costa americana del Pacífico, desde la Tierra del Fuego hasta Alaska, demostrándose así una vez más la presencia cartográfica china (ya que nadie en Europa conocía la costa del Pacífico de América en 1507).

518. Valga como simple ejemplo recordar que fue el judío Abraham Zacuto el qne inventó el astrolabio (y lo expuso en 1480 en su obra *Regimento do Astrolábio*), por el que podía determinarse con extrema precisión, y en referencia a las estrellas, la latitud en cualquier lugar del globo terráqueo. La navegación de cabotaje (junto a las costas) había sido dejada atrás; era posible internarse en el océano directamente, como lo habían hecho los chinos con otros métodos siglos antes.

519. No se olvide que Baruch Spinoza (en realidad «Espinosa», que viene de «espina» o «espinoso») perteneció a una comunidad judía que pasó por Portugal (sefardita) exilada en Amsterdam, de antigua tradición intelectual. La madre de Montaigne pertenecía a una antigua familia judía portuguesa también.

520. Véase Arrighi, 1994, 109 ss.

521. Sólo desde la decadencia del Imperio romano occidental se comenzará lentamente a hablar de «Europa». Para los griegos «Europa» son las bárbaras culturas al norte de Macedonia. La Grecia clásica no se definía de ninguna manera como «europea».

522. Blackburn, 1999, 102.

523. En 1519 terminaba en Santo Domingo y el Caribe la época del oro, que se recogía en los ríos, y comenzó la explotación del azúcar. Véase Moya Pons, 1971, 243 ss.: «Hacia una nueva economía: Surge el azúcar (1519-1522)».

524. En 1506 la *spice trade* significaba unos 35.000 ducados, mieutras que el tráfico de esclavos 120.000 ducados (48 millones de «reis»).

525. «En el estado de inocencia no pudo haber dominación de este tipo, de un ser humano sobre otro» (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4).

526. Véase Höffner, 1957, 460 ss.

527. *Ibid.*

528. Por ejemplo, Paget Henry (2000, 4, 72 y 74) coloca a Las Casas entre los que no tuvieron conciencia crítica ante la esclavitud. Para una lista bastante completa a partir del comienzo de la crítica contra Las Casas, que se inicia en 1768 con las *Recherches Philosophiques* de Corneille de Pauw (cf. Pauw, 1768), véase la obra de Pérez Fernández, 1991, 31-68.

529. Ésta es ya una primera precisión. Aceptó al comienzo que se enviaran a las Indias seres humanos ya esclavos (blaucos o negros) en Europa.

530. *Memorial de remedios*, «Undécimo remedio» (Las Casas, 1957, V, 9).

531. Pérez Fernáudez, 1991, 184. Se llamaban «bozales» a los esclavos procedentes de «Guinea» directamente, y no a los traídos de Europa ya esclavos.

532. *Memorial de remedios para las Indias* (*ibid.*, 34), donde se habla de veinte esclavos para ingenios de azúcar. Y otro *Memorial de Remedios* (*ibid.*, 39), ahora sobre quince esclavos.

533. *Carta al Consejo de Indias*, del 20 de enero (*ibid.*, 54-55), pero ahora son «quinientos o seiscientos negros».

534. Es interesante anotar que desde 1545 había tomado contacto en Nombre de Dios (Honduras) con Pedro de Carmona, un esclavo al que su dueño le prometió por medio de testamento escrito su libertad en el momento de su muerte. Muerto su dueño, sin embargo, fue vendido repetidas veces, y nunca alcanzaba su libertad. Las Casas lo aynda, viajan en 1547 jnntos a España, y logra que se aplique el testamento. Pedro de Carmona logró así su libertad gracias a los trabajos de Las Casas. Este gesto muestra ya el estado de espíritu desde ese momento del primer «defensor de los esclavos africanos en América», como veremos seguidamente.

535. Posteriormente consultará todavía la obra de João de Barros *Décadas de Asia*, que aparecerá en 1552, cuando tenía ya terminada la *Historia de las Indias*. A alguno de estos autores nombrará en la *Historia de las Indias*, lib. 1, cap. 24, p. 91b.

536. Véase Giménez Fernández, 1960, 567-569.

537. Es decir, todas las obras y argumentos que había elaborado en favor de los indios debían ahora aplicarse para defender la ilegitimidad de la esclavitud.

538. *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. 102 (Las Casas, 1957, II, 417). En el capítulo 129 (*ibid.*, 487) se refiere nuevamente al hecho.

539. Habrán todavía dos referencias a la injusticia de la esclavitud en este libro 1 de la *Historia de las Indias*, caps. 136 y 150 (*ibid.*, I, 366 y 398).

540. Hay muchos signos de que fueron un agregado posterior. Entre otros que sólo estos capítnlos no tienen el resumen que Las Casas colocaba al inicio de cada capítulo. Los mismos editores escriben: «A éste y a los siguientes capítulos, hasta el xxvii, les falta el Snmario en el manuscrito» (Las Casas, 1957, I, 64 a).

541. Léase la descripción de este dramático momento en Dussel, 1993, 185 ss.; también en 1982, 56-65.

542. El texto latino se encuentra en la nombrada *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. 79 (Las Casas, 1957, II, 356 b), escrito antes y copiado de nnevo en lib. 1, cap. 24 (I, 92 b). En este segundo caso al texto latino le sigue la traducción castellana de la época (que hemos mejorado).

543. Traducción mía del griego (y de recientes textos encontrados en hebreo en Qumrán). Hemos mostrado que de manera racional, estricta, económica, usando una narración simbólica, la posición del *Ben Sira* (libro hebreo denominado también *Eclesiástico*) coincide con la estructura económica criticada por Marx en el momento de la hegemonía del capital (véase Dussel, 1993, caps. 4-5).

544. Aquí puede observarse que Las Casas universaliza las conclusiones a las que ha llegado respecto a los indios, y ahora las aplica a todo ser humano, alcanzando un «universalismo crítico-cultural» sin precedentes.

545. *Historia de las Indias*, cap. 24 (I, 91-92).

546. *Ibid.*, p. 94. Para Francisco Suárez, igualmente, la esclavitud no era de derecho natural (véase *De legibus*, III, cap. 1, 4; Suárez, 1967, II, 198), pero no era contrario al derecho natural de haber causas justas. No así para Bartolomé en este texto.

547. *Ibid.*, cap. 25; p. 95.

548. Aquí hemos cambiado el orden de la cita para abreviar el texto.

549. Es interesante ver cómo Bartolomé se adelanta en siglos y muestra que para el mercader (o el futuro capitalista) el tener un fiel nuevo en la comunidad cristiana es como aumentar el mercado de un «bien religioso» (en el sentido de Pierre Bourdieu).

550. O interés por parte de los africanos.

551. *Ibid.*, cap. 25; p. 95.

552. Haber ocupado, robado.

553. Al hablar de «moros» indica que son de color «moreno», «negros». Los bereberes del norte de África son morenos, negros, y son «los moros que por acá nos fatigan», los del Magreb musulmán. Los «moros» cercanos a Etiopía son los bantúes del sur del Sahara.

554. *Ibid.*, cap. 25; pp. 95-97.

555. Aqní Bartolomé ha ampliado su descripción, y al tnrco agrega el tártaro o asiático del Extremo Oriente. Al indio, igualmente. Se trata de una visión universalista cultural increíblemente amplia, mayor aín que la de Kant en sus reflexiones *Sobre la paz perpetua*.

556. *Ibid.*, p. 95.

557. Años después, en 1560, el obispo de México Alonso de Montúfar (obispo de 1554 a 1572),

en una carta al Rey, escribe que es «tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios» (*Archivo General de Indias de Sevilla*, Audiencia de México 336, tomo de Montúfar).

558. *Ibid.*, cap. 24; pp. 90-91.

559. Es interesante aplicar este argumento en nuestro tiempo a la cuestión de la droga. Si en Bolivia o en Colombia se produce la coca, la mayor responsabilidad le cabe al que la compra y consume, a Estados Unidos.

560. *Ibid.*, lib. 3, cap. 129; II, 488.

561. Oliveira, 1983, 23-25.

562. Véase un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid, 472 (cit. Blackburn, 1999, 125).

563. He leído, en la placa colocada en la estatua del fundador de la Universidad de Harvard, que esta universidad, fundada en 1636, fue la *primera* de América. ¡En Massachusetts no se estudia mucha historia!

564. *De Justitia et Jure*, disp. xxxvi, n. 1. Cf. Höffner, 1957, 475.

565. Véase Sandoval, 1987.

566. Véase López, 1982.

567. Véase Vieira, 1907, XII, 301-334.

568. Blackburn, 1999, 235 ss.

569. Cit. Blackburn, 1999, 249.

570. Véase Hinkelammert, 2000.

571. En el Encuentro de las Naciones Unidas sobre el Racismo (7 de septiembre de 2001 en Sudáfrica) la Unión Europea no aceptó reconocer fácilmente a la esclavitud como un crimen contra la humanidad. Estados Unidos e Israel se retiraron del Encuentro como protesta. En la guerra de Afganistán, hoy 15 de octubre de 2001, se castiga a un pueblo inocente culpado por albergar terroristas. La muerte de poblaciones enteras de países periféricos no es contabilizada como de igual calidad (como acontecía con la de los esclavos) con respecto a la de las naciones dominadoras. *Ad intra* (en las metrópolis esclavistas) hay seres humanos; *ad extra* hay bárbaros, indios, africanos, asiáticos, «esclavos por naturaleza».

572. *Two Treatises on Civil Government*, II, § 4; Locke, 1976, 5; ed. ingl. 1960, 5.

573. *Ibid.*, § 6; p. 6; pp. 6-7.

574. *Ibid.*, § 7; p. 7; p. 8.

575. *Ibid.*, § 8; p. 8; pp. 8-9.

576. *Ibid.*

577. *Ibid.*, «[...] every one hath a right to punish the ofender».

578. De nuevo: ¿quién juzga que alguien se ha opuesto a la ley natural? Locke respondería: «Cualquiera».

579. No hay que olvidar que esos pronombres, «nosotros» y «yo», que se usan en el texto son el sujeto que juzga sobre el culpable, que se arroga la defensa del género humano, pero que históricamente y de hecho es la burguesía liberal triunfante en Inglaterra.

580. *Ibid.*, § 16; p. 14; p. 16; § 17; p. 15; p. 16.

581. *Ibid.*, § 19; p. 16; p. 18.

582. *Ibid.*, § 20; p. 18; p. 19.

583. Estados Unidos no ha aprobado la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas por esta causa; su comprensión de los derechos humanos presupone que Estados Unidos es el «juez», última instancia, que declara lo que es o no es en este caso defensa o ataque de un derecho humano. Ningún tribunal fuera del propio Estado es aceptado como referencia. Se sobrentiende que en la relación entre los Estados nos encontramos en el «estado de naturaleza». John Rawls, en *The Law of Peoples* (Rawls, 1999), se cuida muy bien de distinguir entre la *law of People* y la *law of State*. Los *States* exigirían un derecho internacional y comenzar a construir un *International State*, al menos leyes e instituciones internacionales que permitieran salir del «estado de naturaleza» a las relaciones entre los Estados. Rawls encuentra muy confortable el estado razonable (de naturaleza) donde su propio país (Estados Unidos) siga siendo el sujeto del juicio, el juez, el que pueda definir quién sea un *decent people* (p. 63). Es un argumento completamente tautológico: la comunidad de conservadores norteamericanos es la «última instancia» de todos los juicios políticos, incluyendo saber cuándo se dan las condiciones de la «guerra justa» (pp. 89 ss.). Continúa paso a paso la argumentación de Locke.

584. *Totalité et Infini*, Preface; Lévinas, 1968, ix.

585. Contra el indígena americano argumentará de la misma manera: «Dios ha dado el mundo a los hombres en común» (*op. cit.*, § 34; Locke, 1976, 27; 1960, 29). Y ahora la excepción: «Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto

del género humano [léase: el liberal burgués inglés] en el acuerdo para el empleo del dinero común y que permanecen incultas» (*ibid.*, § 45; p. 36; p. 39). Ocupar esas tierras, entonces, no es usurpar el derecho de nadie, ya que estaban «vacías», «incultivadas».

586. Locke, 1976, § 23; p. 20; p. 21.

587. Es interesante que para Ginés de Sepúlveda el indígena que lucha contra el conquistador español (en propia defensa para Bartolomé de Las Casas) tiene la «culpa» de rechazar el ser civilizado. El mismo Kant en la definición de *Aufklärung* incluye esta «inmadurez *culpable*» (*verschuldeten Unmundigkeit*) (véase Dussel, 1995, cap. 1). Locke habla aquí de *by his fault*. A la víctima se la transforma primero en culpable, de manera que el criminal (Locke y sus esclavistas) se juzga (invirtiendo la cuestión) ser objeto de una intención de ser asesinado por su víctima. El victimador reclama a su víctima el haberlo querido victimar. De otra manera: Locke, el esclavista inglés, acusa al esclavo africano de haberle obligado a cumplir la justa tarea de esclavizarlo, y por ello demandará aun reparaciones por los gastos que su víctima le ha obligado a efectuar. Exactamente esto es lo que acontece en la guerra de Iraq desatada por G. W. Bush (desde el 2003).

588. Locke debería probar que los pobres campesinos bantúes inocentes atrapados como animales y vendidos como «mercancías» merecieron dicha pena. Bartolomé de Las Casas vio estas cuestiones con mayor claridad racional y lógica.

589. Por la propia argumentación de Locke nadie puede «perder el derecho a su vida», porque nadie «tiene» tal derecho: ¿cómo podría tenerse «derecho a la vida» si la vida es el presupuesto y fundamento de todos los derechos? Para tener «derecho a la vida» habría que ser un sujeto de derecho anterior a la propia vida, lo cual es absurdo. Si no se tiene «derecho» ni «poder» sobre su propia vida, menos se puede perder lo que nunca se tuvo. La inteligencia de Locke en este punto pareciera que ha quedado oscurecida por la pasión inmoderada de desear justificar su *business* personal, y el de su patria: la trata de esclavos.

590. Esto supone una teoría de la «guerra justa» y del «estado de guerra» en la que el vencedor tuviera ahora «derecho a la vida del otro». Pero, nuevamente, si ni siquiera el sujeto humano viviente tiene derecho a su propia vida, menos aún la tiene a la de un tercero. Nadie puede tener «derecho sobre la vida ajena», o habría que probarlo. Locke, nuevamente, afirma un absurdo por mera tradición tautológica, totalitaria, contraria al dogma liberal: «la libertad es el fundamento (*foundation*) de todo el resto» (*ibid.*, § 17; p. 15; p. 17).

591. Aquí Locke cae ya en un cinismo que supera al de Ginés de Sepúlveda. En primer lugar, al expresarse sobre una persona humana como lo que se «tiene en poder suyo» —cosificación de la Alteridad, que muestra la bajeza ética del filósofo inglés— y, en segundo lugar, por la manera que expresa en este texto (y en otros que citaré) lo que puede hacerse con esa «cosa» que se «tiene» (no sólo usarlo en el trabajo o como objeto de sexo, sino torturarlo y hasta matarlo por puro capricho). ¿De dónde ha sacado este autor esa destitución absoluta ética del Otro?

592. Locke alcanza aquí un sadismo increíble, consolando al esclavo misericordiosamente con el suicidio. Ante un juicio tan brutal, bestial, el lector queda enmudecido, absorto, silencioso...

593. *Ibid.*, § 23, p. 20; pp. 21-22.

594. *Ibid.*, § 24; p. 20; p. 22.

595. *Política*, 1, 2, 1255 b 16-17. Locke debió leer pocas líneas después de la definición del «esclavo por naturaleza» esta distinción: «El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los esclavos por naturaleza» (*ibid.*, 1255 b 17-18).

596. «[...] despotical power is an absolute, arbitrary power one man has over another, to take away his life whenever he pleases». Esta definición es simplemente la de un poder patológico, irracional, sádico, cínico de increíble crueldad. ¿Cómo puede imaginarse un ser humano que pueda tener el derecho de quitar la vida a otro por puro placer? Este tal «poder despótico» es injustificable, ni siquiera en un estado de naturaleza (ningún animal puede cumplir tal definición o la tal especie se habría extinguido prontamente), desde cualquier punto de vista ético, estratégico o instrumental; describe simplemente una voluntad tiránica, irracional y totalitaria, autodestructiva.

597. Uno se pregunta: ¿qué agrega «Dios» al cinismo de lo antes ya expresando? Pareciera ampararse en la divinidad para expresar un pseudo-argumento totalitario.

598. Como no ha cumplido con la ley establecida queda «fuera de la ley», y como no aceptó los «recursos pacíficos» se le aplican los recursos más violentos. Aunque el pobre campesino africano hubiera estado fuera de la ley y no hubiera sido pacífico (lo cual es falso, porque nunca estuvo fuera de «sus costumbres» y nunca atacó a ningún europeo), al no perder los derechos que tiene como persona humana no podría tratárselo como una «fiera» a la que se puede matar porque «le agrade» (al sádico).

599. *Ibid.*, § 172; p. 132; pp. 146-147. Véase Hinkelammert, 2000.

600. *Ibid.*, § 180; p. 138; p. 153. Locke justificará igualmente la conquista de América, como veremos más adelante (§§ 145 ss.). Puede concluirse que el africano esclavo es tan negado como el indio americano en la filosofía política del fundador del pensamiento liberal moderno. Libertad *ad intra*, despotismo colonial *ad extra*. Una doble moral; una doble política.

601. En la guerra del Golfo Estados Unidos tuvo el apoyo de las Naciones Unidas. En la guerra de Kosovo sólo tuvo el apoyo de la OTAN. En la guerra de Afganistáu actuó desde su propia decisión, «como juez y parte», definiendo quién es terrorista y quién no lo es, cumpliendo exactamente con el argumento de Locke. El terrorista ha perdido los derechos humanos y no merece tribunales en donde se cumplan las exigencias de esos derechos. «El estado de guerra [que ahora es el estado permanente de la política globalizada bajo el poder militar] suspende la moral» —citamos de Lévinas—. Este enunciado también habría que aplicarlo a Israel en diciembre de 2001, y descubriríamos, con gran tristeza y contra el pensar del gran filósofo judío, que el argumento de Locke es una vez más el que fue usado por el entonces primer ministro A. Sharon, y el usado, más recientemente, en la última guerra del Líbano (2006).

602. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, libro I, cap. 8; Smith, 1984, 79 (Smith, 1985, 184).

603. Véase la valiosa obra de Paget Henry, 2000.

604. Véase Dussel, 1973b, 75 ss.; 1998, [39-44], 60 ss.; [74-83], 106 ss.

605. Dussel, 1995, cap. 1.

606. Véase Wallerstein, 1980, II, 3-34.

607. Wallerstein, 1977, 26.

608. Bodin, 1993.

609. *Ibid.*, lib. I, cap. 1; p. 57.

610. *Ibid.*, cap. 6; pp. 91 ss.

611. *Ibid.*, 92.

612. *Ibid.*, 93.

613. *Ibid.*

614. *Ibid.*, 94-95. Bodin tiene conciencia de la diferente significación que tiene el «derecho del burgués (*droit des bourgeois*)» (p. 95), que indica la perteneucia a la ciudad («los nobles llaman viles a los que habitan en la ciudad, porque la nobleza antigua habitaba en los campos»; p. 96). También tiene conciencia de la diferencia del «ciudadano», que designa un aspecto más bien político de pertenencia a la República. Hablando de la diferencia de los ciudadanos, cita el ejemplo de Venecia: «[...] como en Venecia los patricios, los ciudadanos y el pueblo pobre» (p. 101).

615. *Ibid.*, cap. 7; p. 103.

616. *Ibid.*, cap. 8; p. 111.

617. *Ibid.*, 118 ss.

618. *Ibid.*, 120.

619. *Ibid.*, 121.

620. *Ibid.*, 125.

621. *Ibid.*, 126.

622. *Ibid.*

623. *Ibid.*, 137.

624. *Ibid.*, lib. 2, cap. 1; p. 186.

625. *Ibid.*, 187.

626. *Ibid.*, 189.

627. *Ibid.*, cap. 5; p. 224. Es interesante que no nombra a China ni al Imperio mogol de la India. Como siempre la visión eurocéntrica, ya que del «Oriente» se nombran los «cercanos» a Europa en el Medio Oriente.

628. *Ibid.*, 222.

629. «De la comparación de las tres Repúblicas legítimas, que son: el Estado popular, el aristocrático y el real, y de que el Poder real es el mejor» (*ibid.*, lib. 6, cap. 4; pp. 521 ss.).

630. Véase Popock, 1975, 333 ss.; también Walzer, 1965; Schmitt, 1995; Strauss, 1994, 433-459; Wolin, 2001, 257-306.

631. Véase Hooker, 1997. Consúltese Strauss, 1994, 387-397.

632. *Op. cit.*, lib. I, x, 1.

633. *Ibid.*, VIII, v, 9.

634. *Ibid.*, I, x, 5.

635. *Ibid.*, III, ix, 1-2.

636. *Ibid.*, VIII, i, 5.
637. *Ibid.*, VIII, i, 8.
638. *Ibid.*, VIII, vi, 5.
639. Hemos insistido, y expuesto el tema anteriormente, en la importancia de distinguir entre «cristianismo» (como religión profética *à la* Kierkegaard contra Hegel) y «cristiandad» (como cultura, sistema político, totalidad civilizatoria ambigua).
640. El «Patronato hispánico» o «lusitano» constituía políticamente la concesión romana al Estado español o portugués de un efectivo «poder» sobre la Iglesia, al cual se dedica todo el libro I de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681), que, como nos decía oralmente Jiménez Fernández en Sevilla, era en realidad un «derecho canónico». Hobbes fundamentaba filosófica (y teológicamente) dicho derecho del Estado sobre la Iglesia, de una manera mucho más decisiva, en largos capítulos de la III («Of a Christian Commonwealth») y IV partes («Of the Kingdom of Darkness») del *Leviatán*. Véase sobre el tema de la «cristiandad», como categoría histórico-política, Dussel, 1967, 1969b, 1978 y 1983.
641. *Leviatán*, Parte III, cap. 32, 1 (Hobbes, 1998, 305; 1994, 245).
642. *Ibid.*, cap. 42, 1; p. 408; p. 333.
643. Cuestión ya estudiada arriba en [30-34].
644. *Ibid.*, cap. 42, 67-70; pp. 447-449; pp. 366-368
645. *Ibid.*, cap. 42, 71; p. 450; p. 368.
646. Véase lo ya escrito en los parágrafos [35-36].
647. Es sabido que en 1642 el rey (en las *Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament*) debió aceptar dicha concepción mixta: «En esencia, afirma que el gobierno de Inglaterra está depositado en tres estratos: el rey, los *lords* y los *commons*, y que la felicidad y la sobreviveucia misma del sistema dependen de mantener el equilibrio entre los tres» (Popock, 1975, 361). La corriente «mixta» se inspira en Venecia, como veremos; Hobbes está en contra de esta «distribución» del poder. Philip Hunton, en su *A Treatise of Monarchy* de 1643, acepta que el gobierno de la República debe ser «mixto», como en el caso de Venecia. En esta tradición se iuscribirá John Locke. Toda esta separación y limitación del poder de los diversos momentos de la estructura de la República intenta oponerse al mismo tiempo a la tiranía (de la monarquía absoluta defendida por la naciente burguesía) y a la «corrupción» de los cuerpos parlamentarios (representantes de la «Cámara de los comunes»). La enemiga de la libertad y la virtud es la «corrupción», que es atacada no tanto por una ética (como en la tradición antigua), sino por una equilibrada *institucionalidad*.
648. La filosofía política medieval se preguntaba, *metódicamente*: ¿habría propiedad privada en el paraíso terrenal *anterior* al pecado original? Evidentemente no, porque uu ser sin defecto no necesitaría esta institución. Desde la existencia del pecado esta institución, un mal menor, se hace necesaria. Ahora, analógicamente, se reemplaza «paraíso terrenal» (situación anterior al orden concreto histórico, empírico, objeto de la reflexión) por un hipotético «estado de naturaleza», que también dice relación a un cierto «derecho» o «ley natural» *anterior* a la ley positiva dictada en un orden político empírico dado. Hobbes inicia entonces una cierta «metodología» en la filosofía política que parte de niveles «contra-fácticos» hipotéticos (lo lógico *posible* puede ser empíricamente *imposible*), que permiten pensar posibilidades. Es una «idea regulativa negativa» o «criterio de orientación». En la Edad Media se decía: «Sólo Dios tiene un conocimiento perfecto», *intellectus archetypus* diría Kant; la omnisciencia. Esa premisa se seculariza cuando expresamos: «Un conocimiento perfecto es imposible». Por lo que, en política, «todo conocimiento práctico, que la decisión siempre presupone, siendo imperfecto, finito, empírico», tiene que tener estas u otras limitaciones (en primer lugar, la indecidibilidad o incertidumbre, es decir, la imposibilidad de una certeza absoluta en las decisioues concretas empíricas). La filosofía política usa continuamente estas mediaciones metodológicas y categoriales necesarias. Hobbes las usó también creativamente.
649. La situación caótica inglesa del momento era de alguna manera retratada en ese «estado de naturaleza», que se manejaba ambiguamente como «hipótesis». Era un estado histórico originario, situación prototípica aplicable a cualquier situación caótica o de lucha civil (como la vivida por Inglaterra). Pienso que este «estado de naturaleza» es un recurso retórico de excelente capacidad en el proceso de validación de una hipótesis. Es entonces un «recurso» argumentativo.
650. Este «antes» nos remite al «*antes* del pecado original» del modelo teórico medieval, ahora secularizado metódicamente.
651. *De Cive*, cap. 1, 4; Hobbes, 2000, 58, 61-62.
652. *Leviatán*, Parte I, cap. 13; Hobbes, 1998, 100; 1994, 74.
653. *Ibid.*, cap. 14, 1; p. 106; p. 79.
654. *Ibid.*, cap. 14, 3; p. 106.

655. En *De Cive*, I, cap. 1, 12 (p. 63) escribe: «El estado natural de los seres humanos *antes* de que entraran en sociedad fue un *estado de guerra*, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos».

656. *Leviatán*, I, cap. 13, 8; p. 102; p. 76.

657. Véase Hinkelammert, 1984, 33 ss.

658. *Ibid.*, 182-228.

659. *De Cive*, cap. 1, 13; p. 63.

660. António Vieira, como todo conservador, predicaba en el Brasil que los inocentes campesinos bantúes estaban en África como en el «infierno» (ya que se perderían por su paganismo), y pasaban a una situación de «mal menor» en el Brasil cuando sufrían la esclavitud, a manera de un «purgatorio». El «estado civil» de Hobbes era como un «purgatorio», una mejor situación que el «infierno» de las luchas caóticas y revolucionarias de la Inglaterra de su época (vistas desde su interpretación conservadora como el mal mayor, y no como «dolores de parto» del paso de la monarquía, el mal mayor, hacia una situación mejor, la república con un gobierno parlamentario).

661. Aquí se deja ver el neoestoicismo que será tradicional posteriormente, cuando se escribe que «los griegos tienen palabras para expresar las mismas ideas, *hormè* y *aphormè*» (*Leviatán*, cap. 6; p. 41). Este capítulo es resumidamente un tratadito de los sentimientos o pasiones humanas, tan usado por los utilitaristas.

662. Como el móvil en movimiento que, cuando tiene ausencia de resistencia, sigue en movimiento por la inercia; pero que, cuando hay resistencia, reduce su velocidad, hasta quedar inmóvil.

663. *Leviatán* I, cap. 14, 2 (Hobbes, 1998, 106; 1994, 78). Esto supone que «el derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que *cada ser humano* tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de la propia naturaleza, es decir, de su propia vida» (*ibid.*). Véase Wolin, 2001, 266 ss.

664. «Las facultades de la naturaleza humana pueden reducirse a cuatro especies: fuerza corporal, experiencia, razón, pasión» (*De Cive*, I, cap. 1; p. 53).

665. *Leviatán*, cap. 4; p. 22.

666. *Ibid.*, cap. 14, 4-6; pp. 106-107; pp. 80-81. Lo mismo se lee en el *De Cive*, I, cap. 2, 2-3; Hobbes, 2000, 68.

667. *Ibid.*, cap. 14, 7; p. 108; p. 81.

668. Un «móvil perpetuo» es lógicamente posible, pero empíricamente imposible. Siendo imposible, se trata sin embargo de un postulado fundamental.

669. *Ibid.*, cap. 14, 9; p. 109; p. 82.

670. Para Foucault el «poder» se juega en un campo de fuerzas en el que ninguna tiene un dominio absoluto, aunque sí relativo, pero coadyuvada por todas las otras. No hay inmovilización de todas las fuerzas ajenas para que una sola fuerza ejerza todo su «poder». Es algo entonces más complejo.

671. Podríamos decir: el que manda, manda mandando. O, a la manera de Weber: poder es el dominio legítimo ante obedientes. Tendremos que invertir completamente esta definición moderna del poder político en una futura arquitectónica de una *Política de la Liberación*.

672. *Leviatán*, I, cap. 17, 13; p. 141; p. 109; *De Cive*, I, cap. 5, 11; p. 119.

673. *Ibid.*, cap. 17, 15; p. 41; p. 110.

674. *Ibid.*, cap. 18, 2; p. 142; p. 110.

675. *Ibid.*, cap. 18, 16; p. 148; p. 115. Hobbes enuncia en doce apartados (cap. 18; pp. 142-148; pp. 110-115) la lista completa de derechos del soberano. Además de los indicados, tiene el derecho de «representar la persona de todos», de ser obedecido por el súbdito aunque disienta, de que se acepte que todo acto del soberano nunca es injusto, que nunca pueda ser muerto por rebelión (contra el tiraicidio), que sea juez de toda causa, que dicte todas las leyes incluyendo la institución de la propiedad (que el soberano concede, pero que se guarda el derecho de redistribuir), el derecho a la judicatura, el declarar la guerra y la paz, elegir los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, recompensar con honores los méritos. Como puede observarse, el emperador chino tenía menos derechos que el rey hobbesiano, verdadero ejemplo de «despotismo *occidental*».

676. Es como el «sin derecho» (*Rechtsloss*) de Hegel de los Estados dependientes del «Estado absoluto» que es el portador del Espíritu del Mundo en ese momento de la historia universal.

677. *Ibid.*, cap. 20, pp. 162 ss.; pp. 127 ss. «El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra es el que algunos escritos llaman *despótico*, de *despótes* [griego], que significa *señor* o *dueño*, y es el dominio del dueño sobre su criado» (*ibid.*, cap. 20, 10; p. 165; p. 130). Aquí Hobbes repite una vez más la «dialéctica del señor y el esclavo», ya expuesta en el siglo anterior críticamente por Bartolomé de Las Casas, como hemos visto [102].

678. Es interesante anotar que se opone a Duns Scoto cuando dice: «Las acciones que voluntariamente realizan los hombres, [...] teniendo a] Dios como la primera de todas las causas, proceden de la necesidad [...] La libertad del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la *necesidad* de hacer lo que Dios quiere» (*ibid.*, cap. 21, 4; p. 172; p. 137). Duns Scoto difiere de Hobbes porque piensa que Dios opera *libremente, contingentemente* (no por *necesidad*), e igualmente el ser humano obra libremente, contingentemente, y la providencia divina no es un proceder de *necesidad* natural sino de *contingencia* voluntaria. Hobbes es ontológica y políticamente más conservador que Duns Scoto, ciertamente.

679. *Ibid.*, cap. 21, 6; p. 173; p. 138.

680. *Ibid.*, cap. 21, 12; p. 177; p. 142. Es interesante anotar, cuando nos refiramos a los «principios políticos» (*nivel* C), que el «principio político material» se ocupa de la vida del ciudadano, al que Hobbes se refiere aquí sin tener conciencia, pero que inevitablemente debía estar vigente aunque *implícitamente* (como lo mostraremos extensamente en la arquitectónica de una *Política de la Liberación*).

681. *Ibid.*, cap. 23; pp. 197 ss.; pp. 155 s.

682. *Ibid.*, cap. 25; pp. 209 ss.; pp. 165 ss.

683. *Ibid.*, cap. 26; pp. 217 ss.; pp. 172 ss. Aquí critica clara y duramente el parlamentarismo. Léase el texto siguiente: «El uso de las leyes [...] no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los cercos se alzan no para detener al viajero, sino para mantenerlo en el camino» (*ibid.*, cap. 30, 21; p. 285; p. 229). Puede observarse el paternalismo ante el pueblo de un Hobbes conservador. Por otra parte, se asemeja a Maquiavelo en aquello de conducir a la *fortuna* por los cauces seguros de la *virtù*.

684. *Ibid.*, cap. 29; pp. 263 ss.; pp. 210 ss.

685. *Ibid.*, cap. 21, 6 ss.; pp. 265 ss.; pp. 212 ss. Aquí se comprende la veneración por Hobbes de conservadores como Carl Schmitt (véase el opúsculo sobre Hobbes; Schmitt, 1995) o Leo Strauss. Se trataba de un totalitarismo *avant la lettre*.

686. *Ibid.*, cap. 24; pp. 202 ss.; pp. 159 ss.

687. *Ibid.*, cap. 24, 1; p. 202; p. 159.

688. *Ibid.*, cap. 24, 5; p. 203; p. 160. «Por ello podemos inferir que la propiedad que un súbdito tiene de sus tierras consiste en un derecho a excluir a todos los demás súbditos del uso de las mismas, pero no a excluir a su soberano» (cap. 24, 7; p. 204; p. 161).

689. *Ibid.*, cap. 24, 12; p. 207; p. 164.

690. *Ibid.*, cap. 24, 14; p. 208; p. 164.

691. *Ibid.*, cap. 31; p. 292; p. 233.

692. *Ibid.*, cap. 31, 4; pp. 293-294; p. 235.

693. *Ibid.*, cap. 31, 7; p. 295; p. 237.

694. Véanse la tercera y la cuarta parte del *Leviatán* (Partes III-IV; pp. 305 ss.; pp. 245 ss.).

695. Véanse los textos ya expuestos de Suárez [117 ss.].

696. Véase en los parágrafos [113-115].

697. Que «cooperó por su parte para castrar a un Leviatán lleno de fuerza vital (*lebenskraeftigen*)» (Schmitt, 1995, 110; trad. esp., 1997, 134). Schmitt está con Hobbes en lo de un Estado «fuerte». Y escribe que por desgracia «el pueblo inglés se decidió contra esta forma de Estado» (*ibid.*, p. 119; p. 145). Volveremos sobre Carl Schmitt frecuentemente en la arquitectónica futura.

698. Schmitt, 1995, 21-23; 50-51. La interpretación acertada de Schmitt sobre la cuestión religiosa muestra desde el comienzo, en la propia tapa del libro, al gran Leviatán con la espada [el poder civil] y el báculo [el poder eclesiástico], que representan, a la izquierda, las fuerzas armadas, el cañón, las leyes de la ciudad política; y, a la derecha, la Iglesia, con los ornamentos sagrados, los concilios. Estamos lejos de la pretendida secularización (Wolin, 2001, 257 ss.).

699. El caso de los «nuevos» derechos no considerados en la Constitución, o la «fundación» de un nuevo Estado (postcolonial), son casos que Hobbes o Schmitt no podrán nunca explicar. Por ello, más allá de una «voluntad» (líder) que puede establecer el «estado de excepción», se encuentra la «voluntad de una comunidad política» que puede aparecer como «estado de rebelión» (como el pueblo que con Washington o Hidalgo emancipa las colonias).

700. Schmitt, 1995, 4; p. 71; p. 95.

701. Así lo escribe correctamente en portugués M. Chaui (1999, I).

702. Es sabido que España en la lengua hebrea se dice «Sefarad», de donde los judíos «españoles» son los «sefarditas», en contraposición a los «askenazis» de Europa oriental. Spinoza escribió su defensa

contra su «expulsión» de la sinagoga de Amsterdam en español (castellano), lengua de Burgos de donde era originaria su familia. En la sinagoga de Amsterdam para estudiar la Biblia se exigía el hebreo y la lengua castellana. Expulsada de España en 1492 la familia de Spinoza se instaló en Vidigueira, cerca de Beja, de donde inmigraron a Holanda. Su madre, Hannah Deborah, murió cuando Spinoza tenía seis años. Véase Fraile, 1965-1966, III, 587 ss.

703. Véase Wallerstein, 1980, II, 36-71.

704. En una de sus obras de juventud Baruch expresa que debía buscar un cierto grado de alegría (*laetitia*) que nadie pudiera poner en cuestión (¿un neo-estoicismo?): «[...] me decidí a buscar si no existiera un bien verdadero de suyo comunicable, capaz de conmover por sí solo el ánimo sin el concurso de cosa otra alguna; si existiera algo, en fin, cuyo descubrimiento y adquisición me procurasen el eterno disfrute de un gozo (*laetitia*) supremo e inextinguible» (*De intellectu emendatione*, p. 5; cit. Albiac, 1987).

705. Los antecedentes de la expulsión de la comunidad de Amsterdam de Uriel (Gabriel) da Acosta (Albiac, 1987, 185 ss.), autor de su libro póstumo *Exempar humanae vitae*, y del médico Juan del Prado (pp. 253 ss.) sirvieron ciertamente al joven Spinoza como antecedentes que tuvo muy presentes.

706. Hablando de Moisés dice que «hablaba con Dios cara a cara, [y] como un hombre con su compañero (es decir, mediante dos cuerpos), Cristo se comunicó más bien con Dios de alma a alma (*mens*)» (*Tratado teológico-político*, cap. 1; p. 85). Spinoza no sospechaba que estas categorías semitas (*panim-el-panim*: cara-a-cara, que nada tiene que ver con «dos cuerpos») exigían nuevas categorías filosóficas (por ejemplo, la «proximidad» de Lévinas), y por ello, con las categorías griegas y latino-germánicas, mediando las islámicas helenizadas, y la primera de ella era la *substantia* (*ousía*), emprendía la producción innovadora de las categorías originarias de la Modernidad europea, que hoy debemos nuevamente «deconstruir». Como miembro de una tradición semita perdió la oportunidad de descubrir los «supuestos filosóficos» de la experiencia existencial judía, cristiana o islámica (como el mismo Averroes, Maimónides o Tomás de Aquino la perdieron siglos antes).

707. Cit. Albiac, 1987, 52.

708. Con desprecio el pueblo cristiano hispano quería indicar que el «converso» era un ser ambiguo, a «medias»; no era ni podía ser del todo cristiano porque todavía era «medio judío». Fue la más espantosa e injusta situación (igualmente desventajosa para España) que vivió la comunidad judía después de su expulsión de Jerusalén por Tito.

709. Descartes parte de la «substancia», de los «atributos» de ella y de sus «modos». En efecto, y en primer lugar, la substancia es «una cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad sino de sí misma para existir» (*Les principes de la Philosophie*, I, 51; Descartes, 1953, 194). Los atributos son aquello por lo cual una substancia se distingue de otras y es pensada en sí misma (*ibid.*, 51). Es así como la substancia del alma tiene el atributo del pensar y el cuerpo el de extensión (*ibid.*, 52). Los «modos» modifican los atributos; así el alma en su pensar puede tener entendimiento, memoria, imaginación, voluntad o sentidos.

710. Suárez en las *Disputationes Metaphysicae* (publicado en 1597, año del nacimiento de Descartes) había indicado que el «ser» tiene «atributos» (*Disp. Metaph.* 3, sobre el «Ser en general»; tratando los «atributos» de Dios como «ser infinito» en la *Disp. Metaph.* 30) y estas determinaciones inmanentes o «modos».

711. *Ethica*, I, def. 3 (Spinoza, 1958, 11).

712. *Ibid.*, def. 4; p. 11.

713. *Ibid.*, def. 5; p. 11.

714. Ocupándonos aquí de filosofía política entraremos directamente en nuestro tema, sin seguir la extensa argumentación deductiva de Spinoza, que nos llevaría muy lejos.

715. Éste es un tema central, y que nos sirve para mostrar hasta qué punto el siglo XVI fue ya moderno. En esta expresión spinocista se ve la presencia de Suárez, y por él del pensamiento de Descartes, y de ambos en Spinoza. Suárez afirma que el intelecto agente no queda determinado por los datos sensibles sino que con ellos construye el «concepto objetivo» (*Disp. Metaph.*, IV, 2,1: *phantasma [...] cum sit materiale non potest cooperari ad actum spiritualem*). Se encuentra así en el origen de un cierto «innatismo» de la subjetividad, que se desarrollará posteriormente en las *Méditations* de Descartes (véase Gilson, 1951, 30 ss.). Esto permitirá, por su parte, la afirmación de la existencia de Dios desde la experiencia interior del alma: *signatum est super nos lumen vultus Dei* [se ha grabado sobre nosotros (en el alma) la luz del rostro de Dios] (como enuncia el famoso Salmo), que se desarrollará como movimiento neo-estoico hasta en Malebranche. El siglo XVI está debajo del siglo XVII.

716. *Ethica* V, prop. XXXVI; Spinoza, 1958, 266. Al inicio del *Tratado teológico-político* cita un texto de la primera *Carta de Juan* 4, 13: «En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios per-

manece en nosotros: en que nos dio su Espíritu»; que hace referencia a otro texto joanneo que expresa: «Que sean todos uno, como tú, Padre, estás conmigo y yo contigo; que también estén con nosotros [...] y que los has amado a ellos como a mí [...] porque me amabas antes que existiera el mundo» (*Juan* 17, 21-24). El *conatus* culmina en Spinoza como amor (Deleuze, 1999, 305: «Identidad del Ser y de la Felicidad, de la Substancia y la Felicidad, de Dios y de la Felicidad»). Sin siquiera sugerir una influencia indirecta, nos extraña siu embargo leer este texto del movimiento sufí de la España islámica en un escrito famoso de Ibn 'Arabi: «La tercera clase de iluminación es la iluminación del desvelamiento que procura el conocimiento de Dios en las cosas [...] No se puede conocer a Dios eu las cosas nada más que mediante la manifestación de las cosas y la desaparición de su estatuto [de cosa]. El que consigue el desvelamiento ve a Dios en las cosas [...]. La mayor iluminación en este campo es que la visión de Dios sea la visión misma del mundo [...]» (*al-Futûhât al-Makkiyya* II; Ibn 'Arabi, 1911, 507-508; cit. Addas, 1996, 144).

717. Véase Deleuze, 1999, 300. El «tercer género» es «amor a Dios» (*Ethica* V, prop. XXXII-XXXVII).

718. *Ethica*, V, prop. XXI; p. 259.

719. *Ibid.*, prop. XXIII. Y continúa: «Este *algo* que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno» (*ibid.*, 260). «Síguese de aquí que *la parte del alma* que persiste, por grande o pequeña que sea, es más perfecta que la otra. Pues *la parte eterna del alma* es el entendimiento [...] pero la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación» (*ibid.*, V, prop. XL; p. 270). Spinoza se las arregla para no hablar de inmortalidad, pero indica la persistencia de una parte eterna del alma, ahora del singular (que nunca defendierou los helénicos). Dualismo que al final contradice la narrativa simhólica de la «unidad» de la «carne» (*basar* en hebreo, *sárx* en griego) de la «resurrección» —más rica ético-políticamente que el dualismo cuerpo-alma, también mítico: se trata de un aspecto que Spinoza no supo adecuadamente «filosofar» de su propia tradición hebrea; helenocentrismo moderno al final.

720. Véase Negri, 2000 y 1993; Deleuze, 1999 (orig., 1970) y 2001 (orig., 1968); Balibar, 1985; etc. Negri escribe: «La ética [spinozista] es la llave que abre nuestro camino y determina las discriminaciones, una llave no dialéctica. La falsedad de la dialéctica es la de una llave que abre todas las puertas —por el contrario, la ética [spinozista] es una llave adecuada para la singularidad» (2000, 32)—. Por nuestra parte, desde fines de los sesenta, intentamos comenzar uua reinterpretación del marxismo que sin negar la dialéctica la pudiera subsumirse en un movimiento afirmativo «analéctico», del Otro como exterioridad, como positividad, desde Schelling. Dos intentos de superar el dogmatismo stalinista.

721. Desearía proponer ese neologismo, por analogía con el concepto kierkegaardiano de «cristiandad», ante la confusión de la «religión» judía con un proyecto «cultural» y «político» sionista, hoy más ambiguo y peligroso que en el tiempo de Spinoza, cuando se ven las acciones del Estado de Israel en relación con los palestinos. Recuerdo que en mi estancia en Israel, en los años cincuenta y sesenta, un palestino me dijo: «¡Nosotros somos los judíos de Israel!». Escribe Spinoza: «Entre los hebreos [...] los reyes tenían la mayor parte del derecho sobre las cosas sagradas» (*Tratado teológico-político*, cap. XIX; p. 410). Esto es lo que propone Hobbes (pero en la cristiandad anglicana). No así para Spinoza, porque entonces se trataba de una teocracia (judeidad *avant la lettre*). En el presente, es en torno a una nueva hermenéutica del *Corán* doude el fundamentalismo islámico será superado, sin ser destruida la tradición de la gran filosofía árabe.

722. Quiero indicar el hecho de que Lévinas uo tieue clara conciencia de haber producido uuevas categorías filosóficas que poco tienen que ver con Platón o Descartes, a los que él hace continua referencia para fundar sus propuestas. Como la idea de «infinito» en Descartes que en nada se refiere a la alteridad; o la referencia a la idea de «bien» en Platón cuyo conteuido es absolutamente diverso del «deseo metafísico» que tiende a la bondad del Otro.

723. Es sabido que Lévinas tiene muchos prejuicios contra Spinoza. Así, por ejemplo, nos dice que «sobre la historia de las ideas Espinosa ejerció una influencia decisiva y antijudía [...] Existe una traición de Espinosa. En la historia de las ideas, ha subordinado la verdad del judaísmo a la revolución del Nuevo Testamento. Salta, a partir de ahí, a los ojos el papel nefasto jugado por Espinosa en la descomposición de la inteligencia judía [...] ¿A cuántos intelectuales judíos, desgajados de toda creencia religiosa, uo habrá aparecido la figura de Jesús como la culmiuación de los profetas? Gracias al racionalismo patrocinado por Espinosa, el cristianismo triunfa subrepticiamente» («Le cas Spinoza», en Lévinas, 1976, 144-145). Lévinas muestra, asumiendo en esto casi la posición de un judaísmo sionista, que «la gran certidumbre de nuestra historia [es] que, al final, se conservó [...] una nación a la que amar y un Estado que construir» (p. 147). Por ello, la posiciou de Ben Gurión de querer reivindicar a la persona de Spinoza es más eficaz que «los misioneros [cristianos] que vienen a instalarse a Israel» (*ibid.*). Es paradójico que Lévinas no descubra la diferencia de lo que se intenta. En Spinoza, la filosofía se libera del antiprofético dogmatismo de la sinagoga de su época y de su ciudad (réplica de la Inquisición católica

que sufrió su pueblo en España y Portugal); en él (en Lévinas) se descubren, en cambio, las estructuras filosóficas de la experiencia semita.

724. Véase Henry, 2000.

725. Véase Habermas, 2001.

726. Badiou, 1999.

727. Véase Žižek, 2000.

728. Hinkelammert, 1998. Escribe: «Considero [en esta obra] al Evangelio de Juan como un texto que habla sobre la realidad [...] Textos como el Evangelio de Juan han sido inmunizados, al declararlos textos teológicos. Al declararlos como tales se entregó su discusión a las facultades de teología [...] bajo el pretexto que para la alta ciencia —ciencia de la historia, de la filosofía, de las ciencias sociales, etc.— no tienen ninguna relevancia. [Sin embargo, estos textos] conforman un marco categorial que canaliza toda la historia posterior hasta hoy y que está presente hoy todavía a pesar de todas las preteudidas secularizaciones [...] Creen en serio que las facultades definen a la realidad [...] y se sienten con todo derecho de pronunciar el *Peor para la realidad* cuando no encuadra en el esquematismo de sus facultades» (pp. 11-12).

729. Véase Vattimo, 1998.

730. Al inicio del *Tratado teológico-político* (Spinoza, 2003, 60).

731. *Tratado teológico-político*, cap. XVI (Spinoza, 2003, 334). Nos dice algo después: «[...] a lo cual vino a añadirse que los dogmas religiosos alcanzaron tal número y tanto se confundieron con la filosofía, que su máximo intérprete debía ser el sumo filósofo y teólogo» (*ibid.*, cap. XIX; p. 410). La excelente posición de Ibn Rush (Averroes) seguida por Tomás de Aquino había dado lugar a una confusión en la cistiandad (y judeidad).

732. *Tratado teológico-político*, Prefacio; ed. cit., p. 67. De lo que Spinoza pareciera no tener conciencia es que él mismo no logra mostrar la originalidad semita de las categorías del pensamiento de los profetas. El mismo Spinoza es demasiado eurocéntrico, latino-germánico, moderno.

733. *Ibid.*, cap. 1; p. 75.

734. De manera muy semejante al Hegel de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la religión es el ámbito de la representación anterior al «conocimiento absoluto» de la filosofía. De inmediato Spinoza explica, desde su concepción filosófica, que el «conocimiento *natural*» (en su sentido: desde Dios o desde la *natura naturans* en la *natura naturata*) es idéntico por su contenido que el profético, aunque no en su expresión ni destinatario (*ibid.*, 77-78).

735. *Ibid.*, p. 94.

736. *Ibid.*, p. 95.

737. *Ibid.*, cap. 2; pp. 97-98.

738. *Ibid.*, 98. Spinoza no puede situar su argumentación dentro de la pragmática, que es la lógica de las relaciones de la interpretación intersubjetiva, de la certeza del «creer en la palabra del Otro». Todo lo observa desde una lógica proposicional analítica.

739. *Ibid.*, p. 98.

740. *Ibid.*

741. *Ibid.*, cap. VI; pp. 170 ss.

742. *Ibid.*, cap. IV; pp. 136 ss.

743. *Ibid.*, cap. III; pp. 134-135. El universalismo de Spinoza no podía menos que chocar con los dogmatismos.

744. *Ibid.*, cap. V; pp. 152 ss.

745. *Ibid.*, cap. VII; pp. 193 ss.

746. *Ibid.*, 215.

747. *Ibid.*, 219. Sería la teoría de las «dos verdades» de Averroes.

748. *Ibid.*, 218.

749. *Ibid.*

750. *Ibid.*, cap. VIII ss.; pp. 222 ss.

751. Véase lo ya expuesto en [57] ss.

752. *Ibid.*, cap. XIV; p. 316.

753. *Ibid.*, p. 318. Sería muy interesante tratar la doctrina hermenéutica de Spinoza, pero nos llevaría muy lejos.

754. *Ibid.*, cap. XVI; p. 334.

755. Véase «Le parti de la liberté», en Balibar, 1985, 11 ss.

756. ¡Era el colmo; pobre Spinoza! Perseguido por los católicos hispanos como «judío marrano», perseguido por los nuevos inquisidores judíos en la sinagoga de Amsterdam, ahora le tocaba enfrentarse

a la ortodoxia del calvinismo. Véase la «Carta a Enrique Oldenburg», en *Correspondencia completa*, Carta XXX (Spinoza, 1988, 100).

757. La síntesis definitiva será expuesta en el *Tratado político*, inconcluso en el momento de su muerte.

758. *Tratado teológico-político*, cap. XVI; p. 334.

759. *Ibid.*

760. *Ibid.*, 334-335.

761. *Ibid.*, 336.

762. Para Epicuro, «el derecho natural» (*fúseos díkaíon*) (*Diógenes Laercio*, X, xxxi; Epicuro, 1968, 122-123) corresponde a «las tendencias naturales (*fusikôn epithumiôn*)» (*ibid.*, xxx).

763. *Ibid.*

764. *Ethica* IV, prop. XX-XXII (Spinoza, 1958, 190-191). «Pues no puede concebirse ningún otro principio anterior a éste» (*ibid.*).

765. Como se ve, es una cuestión de «factibilidad» práctica, momento eminentemente propio de la razón estratégica. Es un «poder obrar» técnicamente (no un «deber obrar» normativamente).

766. Recuérdese que para Epicuro algunas «tendencias (*epithumiôn*) son naturales y necesarias (*fusikaì kaì anankaîai*)» (1968, xxix).

767. *Tratado teológico-político*, cap. XVI; p. 336.

768. Por su «contenido» (véase el tema del «contenido» en el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*, [56] ss.; Dussel, 1998).

769. En mi tesis doctoral intenté demostrar que el clásico concepto pre-moderno de «bien común» incluía ingenuamente un nivel material más rico que el mero «interés común» o «utilidad» formal modernos (Dussel, 1959).

770. Véase otro ejemplo en la *Ethica*, IV, Prop. III: «La pulsión (*conatus*) con que el hombre se conserva en el ser» (Spinoza, 1958, 178).

771. En una arquitectónica en elaboración.

772. Véase mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, cap. 1).

773. Es lo que he denominado el «principio material universal» de la ética, de la política. Paradójicamente Spinoza muestra la importancia de lo pulsional, pero, como veremos, queda al fin relegado a un segundo plano bajo el control y dominio de la razón. El neo-epicureísmo termina por ser excesivamente racionalista. No hay una adecuada co-determinación de la afectividad material y del manejo racional de la vida humana.

774. En la *Ethica*, IV, prop. V, escribe: «La fuerza y el crecimiento de cualquier pasión y su perseverancia en existir, no se defienden por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en el ser, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra» (p. 179).

775. Se trata de un problema económico, no militar como en Hobbes.

776. Aquí se pasa al nivel de consensualidad conciencial explícito.

777. Después de haberse afirmado la importancia de lo afectivo o pulsional, al final el neo-epicureísmo impone una razón que *niega* el nivel material impulsivo.

778. *Ibid.*, 338.

779. «Que se elija el que parece mayor o menor» (*ibid.*).

780. La normatividad se impone con la fuerza del consenso libremente acordado. Pero aun esa «fuerza» moral (para expresarnos como Habermas) es aquí negada.

781. *Ibid.*, 339. Vemos así que el pacto no tiene normatividad intrínseca, sino pura conveniencia externa, pura exigencia de razón instrumental o estratégica (ni razón material ni discursiva).

782. *Ibid.*, 345-346.

783. Ésta es, con toda evidencia, la «seguridad» como «felicidad» afirmada por los utilitaristas, odiada por Nietzsche y criticada por Lévinas (véase en mi *Ética de la Liberación*, §§ 4.3-4.4; Dussel, 1998).

784. *Ibid.*, 337.

785. Hemos mostrado ya (contra Lacan, Žižek y Spinoza) que el texto paulino indica otra cuestión. Sin «ley» Pablo no hubiera perseguido a muerte (como a Esteban, el mártir cristiano) a nadie. Por la «ley» perseguía a los cristianos, como encomienda dogmática de la sinagoga. Por la «ley», entonces, cometió el «pecado» de dar muerte a inocentes. Era necesario superar la «ley» de muerte alcanzando una nueva «ley» de amor al Otro; era necesaria la «libertad ante la ley».

786. En el estado civil o político, en que el derecho de la comunidad *decide* qué es bueno y qué malo, es propio distinguir entre bueno y malo (*ibid.*, 335-336, en *Romanos* 7, 7). Como puede observarse hay una comprensión formal, consensualista de la política. Dicho bien o mal es particular,

limitado dentro del horizonte de cada Estado. Es verdad que «llamamos bueno o malo lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser» (*Ethica*, IV, prop. 8; ed. cit., 181); pero, exactamente, lo «útil» sólo puede elegirlo la razón estratégica como su fin (y el Estado es el fin de todos los fines prácticos), y no propiamente los apetitos, que luchando irracionalmente por conservarse en el ser, terminan por inclinar a los seres humanos a matarse unos a otros —suprema ineficacia o inutilidad.

787. K.-O. Apel, a partir de Peirce, funda la consensualidad intersubjetiva en la *comunidad indefinida* o siempre ya presupuesta *a priori* trascendentalmente. «Comunidad» de argumentantes reconocidos como iguales y por ello fundamento de normatividad. En cambio, en el modelo solipsista y dentro del paradigma de la conciencia de los modernos (en Hobbes hasta Hume) se niega la comunidad como presupuesta y se la coloca *como efecto* del acto conciencial explícito y positivo de consensualidad formal; es un contractualismo formalista. La consensualidad pragmática o normativa de Apel va mucho más allá de la consensualidad utilitaria instrumental de Spinoza.

788. Aquí, nuevamente, el criterio de factibilidad anula el principio de operabilidad ética. No todo lo que *se puede* es normativo; ni todo lo que se decide normativamente puede efectuarse. Sólo lo normativamente decidido (según los principios material y formal-discursivo normativos) y factible tiene normatividad (véase en mi *Ética de la Liberación*, capítulo 3, sobre la «factibilidad ética»; más adelante en esta *Política de Liberación*, §§ 22, 27, etc.). Estados Unidos *puede* técnicamente arrojar bombas atómicas, pero no *debe*. Los principios normativos (el «deber-ser» empírico) «enmarcan» la acción instrumental, la factibilidad (el «poder-hacer»), para que sea factibilidad política.

789. Desde nuestro punto de vista aun la «soberana potestad» está enmarcada (y por ello obligada) por los principios material y formal-discursivo: los principios normativos constituyen la soberanía como soberanía política legítima (material y formalmente), y no meramente útil instrumentalmente (por su factibilidad estratégica).

790. Spinoza, 2003, 341.

791. Cada uno deber «transferir a la sociedad todo *el poder que él posee*, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la suprema potestad» (*ibid.*, 341).

792. ¿El marginal, el extranjero, el Otro no está acaso en la «exterioridad» del Estado? ¿No estará negando Spinoza el disenso *material* (económico, anti-burgués) contradiciendo su intención de afirmar la libertad política en un nivel teórico (el derecho a libremente pensar o expresarse disidente)? Ésta será, por adelantado, la contradicción insalvable del pensamiento liberal moderno (por ejemplo, de Rawls).

793. *Ibid.*, 346.

794. *Ibid.*, 341.

795. De Nietzsche, o «el deseo metafísico» de Lévinas (véase la *Ética de la Liberación*, parágrafos sugeridos arriba). En este sentido Horkheimer critica el *conatus* de Spinoza.

796. *Ibid.*, 61-62.

797. Y esto porque, cuando el poder soberano llegara al absurdo, la razón discursiva antihegemónica de las víctimas (cuestión propia de un «modelo semita» que Spinoza ignora) se debe reservar el derecho a la argumentación crítica y disidente (el pensar y el decir lo que se piensa *críticamente*), no dejando la última instancia en el poder soberano, sino en la racionalidad de la argumentación a favor del oprimido. La aceptación del poder soberano debe partir y estar fundamentada en la aceptación del mejor argumento *crítico* —que debe por su parte, para ser «el mejor», tener necesaria referencia, en su verdad, a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad (momento material o ético) y, en su validez, al reconocimiento simétrico de los otros argumentantes afectados (momento formal discursivo o moral), de las *víctimas*.

798. Razón instrumental eficiente medio-fin *à la* Max Weber.

799. *Ibid.*, 344.

800. *Ibid.*, 412. Es extraño que el Estado stalinista llegó a exaltar a Spinoza por materialista y ateo, pero no leyó ciertos textos como el siguiente: «El Estado más violento será, pues, aquel en que se niegue a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa» (*ibid.*, cap. XX; p. 414). Y ante las nuevas instituciones de inteligencia dirigidas contra el ciudadano norteamericano o las guerras destructivas contra pretendidos «terroristas» organizadas por George W. Bush, debe leerse otro texto: «De los fundamentos del Estado [...] se sigue [...] que su fin último *no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo* [...] sino liberarlos de todo miedo para que vivan con seguridad» (*ibid.*, 414-415).

801. *Ibid.*, 346.

802. *Ibid.*, 396.

803. Véase Dussel, 1967. Se da como un ejemplo a ser superado aquel de Ambrosio, obispo de Milán, que impuso duros castigos al emperador Teodosio por las masacres de Tesalónica. Para Spinoza

la excomunión (que sufrió en la sinagoga) es un derecho del Estado. El Estado fundado por Moisés y regido por los reyes (Saúl, David, Salomón, etc.) son el ejemplo a seguir.

804. *Ibid.*, 397-399.

805. *Ibid.*, 402.

806. *Ibid.* La admiración de Spinoza por Maquiavelo queda expresada en esta sentencia.

807. Ya que al final los «profetas» no son críticos socio-políticos como para Hermann Cohen, para W. Benjamin o en la filosofía de la liberación. Los profetas para Spinoza solamente son los que reciben la revelación («[...] las enseñanzas divinas, ya sean reveladas por la luz natural, ya por la luz profética [...]» (*ibid.*, 401). En una política de la liberación, por ejemplo, pueden interpretarse los profetas como los que critican la Totalidad política establecida cuando ésta produce víctimas, pobres, oprimidos, efectos negativos de la fetichización o divinización del Estado. Esta posición «semita», como la de Lévinas en parte, no es captada por Spinoza, explicablemente obsesionado contra el dogmatismo inquisitorial que ha sufrido de las comunidades religiosas. Pero hoy nosotros, en un mundo colonial, que hemos sufrido la democrática Holanda, la parlamentaria Inglaterra, la libertad de la Revolución francesa, etc., somos un tanto más escépticos hacia ese Estado moderno. Escribe Spinoza: «Nadie pues que no cuente con su autoridad y licencia [del Estado], tiene derecho y potestad de administrar las cosas sagradas, elegir sus ministros, determinar y establecer los fundamentos de las Iglesias y su doctrina, juzgar sobre las costumbres [...] excomulgar a alguien o aceptarlo en la Iglesia, ni, en fin, velar por los pobres» (*ibid.*, 406). Era como dejar las ovejas al cuidado del lobo: ¡un Estado mercantil, capitalista y colonialista, velando por los pobres!

808. *Ibid.*, 409.

809. Descartes había escrito un tratado sobre *Les passions de l'âme* (Descartes, 1953, 691 ss.).

810. Es importante —en siglos pasados era imposible— el estudio neurológico de las emociones y sentimientos, como el de Damasio en su obra *Looking for Spinoza. Joy, Sarrow and the Feeling Brain* (2003). En especial, por el análisis del momento cognitivo de los sentimientos, ya que hoy puede observarse claramente el «pasaje» de las emociones (*emotions*) a través de los «mapas» neocorticales para retornar nuevamente a regiones límbicas, o de los sentimientos (*feelings*). Quizá el *ego cogito*, entendido no como «pensar» (*penser, thinking, denken*), sino como «tengo conciencia, siento que estoy pensando» (sin otro contenido que el «acto de pensar» mismo, reflexivamente), puede analizarse como un *sentimiento*: «Yo estoy sintiendo que pienso», como cuando digo: «Yo estoy sintiendo que bebo, que gozo, que estoy contigo». Es referencia a un «estado del cuerpo» (y el «pensar» se siente igualmente como un «estado del cuerpo», como cuando decimos: «No puedo pensar, me duele la cabeza»; o: «Ahora sí puedo pensar, estoy realmente feliz»). Es «autoconciencia» o reflexividad desde emociones («Yo me siento gozoso que pienso...») que están cognitivamente articuladas con «mapas» cerebrales. Ya que, en el caso de Descartes, el poder ligar el «pensar» con la existencia, con el «ser», debe presuponer la autoconciencia o el «sentir» que «estoy pensando», o no habría del acto de pensar ninguna posibilidad de predicarlo de mi propia existencia (de mi corporalidad). Es decir, «yo siento» que estoy pensando, por ello este mi pensar (hecho ahora objeto) se liga a mi ser: presupone mi existencia. El puro pensar sin reflexividad no puede predicarse. El racionalismo habría sido subvertido.

811. Toda la III Parte de la *Ethica* está dedicada a «Del origen y de la naturaleza de los afectos» (Spinoza, 1958, 102 ss.).

812. En este sentido el pacto carece de normatividad: «Si un hombre que se guía por la razón tuviera un día que hacer, por orden de la sociedad, algo que, a su juicio, contradice a la razón, ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del propio Estado político» (*Tratado político*, cap. III, 6; Spinoza, 1985, 159).

813. «El pecado o la sumisión, la justicia y la injusticia, entendidas en todo su origen, no sabrían concebirse más que en un Estado» (*Tratado político*, cap. II, 23; p. 155).

814. La IV Parte de la *Ethica* se ocupa «De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos» (*ibid.*, 172 ss.). Paradójicamente, en última instancia, la razón juega en Spinoza una función más humanizadora que los mismos afectos (o el *conatus*), ya que la «servidumbre» es el destino inevitable de los afectos, mientras que la «libertad» y el «estado civil» es una posibilidad de la «potencia del entendimiento» (tema de la V Parte de la *Ethica*: «De la potencia del entendimiento o de la libertad humana»; *ibid.*, 242 ss.). Al final triunfa el racionalismo en Spinoza, como en los estoicos (o Aristóteles): «De ello [se] concluye que ningún alma es tan débil que no pueda, si es bien dirigida, adquirir una potestad absoluta sobre las pasiones» (p. 243).

815. *Tratado político*, cap. I, 1-4; pp. 141-143.

816. *Ibid.*, cap. II, 4; p. 146.

817. *Ibid.*, 21; p. 154.

818. Exclama bellamente Spinoza: «El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (*Ethica*, V, prop. LXVII; p. 227).

819. *Tratado político*, V, 6; p. 173. A la luz de esta indicación podemos comprender por qué el pueblo de los Estados Unidos desde el 11 de septiembre de 2001 ha sido juguete del miedo, fabricado para poder restringir la libertad con aparatos de inteligencia dirigidos a vigilar al ciudadano. El miedo reemplaza a la esperanza, así como la esclavitud ocupa el lugar de la libertad.

820. *Ibid.*, III, 13; p. 163.

821. «Pues si la multitud supiese moderarse y abstenerse de juzgar, cuando no tiene información suficiente, más digna sería de gobernar que de ser gobernada [...] Todos los hombres son insolentes cuando dominan y todos son temibles cuando no tienen miedo» (*ibid.*, cap. VII, 27; p. 206).

822. «Pero si las mujeres fuesen por naturaleza iguales a los hombres, en fortaleza de ánimo e inteligencia, en lo que consiste principalmente el poder [...] las mujeres estarían al mismo nivel que los hombres» (*ibid.*, cap. XI, 3; p. 261). Y esto se indica para excluir a las mujeres del régimen democrático.

823. «Los campos, la totalidad del suelo y, si es posible, las cosas, deberán ser propiedad del Estado, es decir, de quien ejerza la soberanía» (*ibid.*, cap. V, 12; p. 179). «[...] Es muy importante que ningún ciudadano posea propiedad inmobiliaria alguna» (*ibid.*, cap. VII, 8; p. 194).

824. Por ejemplo, que los parientes cercanos del monarca no contrajeran matrimonio (un poco como los eunucos en el Imperio chino, en este caso por razones comerciales, para Spinoza por razones políticas) (*ibid.*, cap. VI, 14; p. 180).

825. Vemos, por ejemplo, que, sefardita siempre, coloca al reino de Aragón como ejemplar en cuanto a imponer al monarca limitaciones en el ejercicio del poder («[...] quiero hablar del régimen de los aragoneses, que fueron excepcionalmente fieles a sus reyes y conservaron con igual constancia las instituciones de su reino»; *ibid.*, VII, 29; p. 207). Es a este tipo de contrato al que se refiere F. Suárez. Por otra parte, Spinoza muestra la importancia de Venecia y Génova como aristocracias ejemplares modernas (cap. VIII, 3; p. 213).

826. Véase Wallerstein, 1980, II, 74-289. «Francia tenía una población cuatro veces superior a la de Inglaterra y un ejército mucho mayor» (*ibid.*, 342). Inglaterra «se enfrentó con una potencia hostil [Francia] mucho más formidable de lo que lo habían sido nunca España y Holanda» (Wilson, 1965, 282; cit. Wallerstein, *op. cit.*, p. 343).

827. *Ibid.*, 342.

828. Véase Popock, 1975, 320 ss.

829. «England ist eine Insel», escribe Carl Schmitt (1993, 90).

830. A todo esto va unido el hecho de que Inglaterra se afirma apocalípticamente como una nación elegida por Dios, lo mismo que la Venecia que veneraba al evangelista san Marcos. Este tipo de autointerpretación político-religiosa, también a la manera de España y Portugal, la manipularon todas las naciones europeas (Popock, 1975, 340 ss.). Es interesante anotar que habiendo nacido Constantino en York, los ingleses se sentían autorizados a pensar que tenían como «destino» ser la continuación del Imperio romano. Se trata de un *national apocalyptic* de larga duración. De ahí nacerá igualmente, ya con Cromwell, el llamado *Western Design* (el designio divino de que el Imperio inglés tuviera que dirigirse hacia el occidente e «ir a la conqnista de América y el Caribe»); espíritu milenarista del que se originarán posteriormente tantas comunidades apocalípticas en Estados Unidos, y aun el fundamentalismo de las derechas en el poder: *In God we trust*.

831. Popock, 1975, 361 ss.

832. Considérese sobre este «argumento» mi ponencia de próxima publicación: «Estado de gnerra permanente y razón cínica», leída en ocasión de las guerras de Afganistán e Iraq, y presentada en el Congreso de LASA de Dallas (marzo 2003).

833. Con todas las limitaciones que indicaremos.

834. Que los no-propietarios no puedan rebelarse y deban obedecer a un orden político contra sus intereses.

835. Y aunque parezca increíble refutará primero que los piratas tengan razón en apropiarse las riquezas ajenas, pero mediante una sutil, como siempre, premisa menor invierte el sentido de la mayor y saca al final una conclnsión contraria.

836. *Ibid.*, § 175; p. 134; ed. ingl., 148.

837. *Ibid.*, § 176; pp. 134-135; p. 149.

838. *Ibid.*, § 34; p. 27; p. 29: «Dios dio el mundo a los hombres en común». Aun dirá más extensamente: «Los gobiernos no pueden originarse primitivamente [...], y las sociedades políticas no pueden fnndamentarse en nada que no sea el consentimiento del pueblo» (*ibid.*, § 175; p. 134; p. 148).

839. *Ibid.*, § 45; p. 36; p. 39. La aparición del «dinero» abre un segundo momento en el «estado de naturaleza» para Locke, al que los «salvajes» americanos no han accedido todavía. La «naturaleza» de pueblos nómadas o meramente cultivadores con pequeñas aldeas, no propiamente agricultores, considerados «incultos». ¿Cómo deberían juzgarse los «agricultores» *sensu stricto* como los incas, aztecas, mayas y tantos otros?

840. Como si todos los pueblos fueran agricultores, y, además, el que juzga el tipo de «capacidad» es nuevamente el europeo (eurocentrismo ingenuo, pero cuyo contenido es evidente para todo europeo).

841. *Ibid.*, § 184; p. 143; p. 157.

842. *Ibid.*, § 176; p. 136; p. 150 («And he that appeals to Heavens must de has right on his side» (!). Como puede verse, el «muy cristiano» Locke llama ahora a Dios en su auxilio (como los autores de la actual guerra de Iraq de 2003), y se remite a su juicio. ¡Lástima que sólo podrá conocerse el parecer de ese Dios «inglés» en el «juicio final», al final de la historia! Mientras tanto, a lo largo de *toda* la historia (*sic*), el Imperio decide... en nombre de *su* Dios. ¿Qué Dios?, tendría derecho a preguntarse Feuerbach: ¿No será meramente la proyección «al infinito» de la subjetividad del gobernante del Imperio? ¿No será puro fetichismo, divinización del poder político imperial dominador? ¿Cómo podrá estar «seguro (*sure*) de que el derecho está de su parte»?

843. Ya lo hemos considerado más arriba en el parágrafo [125] ss.

844. Escribe más adelante: «El conquistador (*conqueror*), si ha hecho la guerra por una causa justa, posee un derecho despótico (*despotical right*) sobre las personas [...] que han tomado parte en la misma, y lo posee también a indemnizarse de los perjuicios recibidos y del costo de la guerra...» (*ibid.*, § 196; p. 148; p. 164).

845. *Ibid.*, § 178; p. 137; p. 152.

846. *Ibid.*, § 180; p. 138; p. 153.

847. *Ibid.*, § 182; p. 140; p. 155.

848. *Ibid.*, pp. 140-141; pp. 155-156.

849. Como en 2003 Estados Unidos no se apropia ni roba el petróleo iraquí, sino que lo utiliza para pagar los gastos de la reconstrucción (de la destrucción que los propios norteamericanos han efectuado en su «guerra justa» para defender a Estados Unidos del «peligro» iraquí). Como Locke, Estados Unidos o G. W. Bush saben que un «juez internacional» les sería incómodo. Entonces, simplemente lo niegan (de ahí su política de debilitamiento de la ONU y del Tribunal Penal Internacional). Cinismo del siglo XVII o del XXI, en una misma tradición anglosajona geopolítica e imperial.

850. Véase Harrington, 1771, en MacPherson, 2005, 161 ss.

851. Si con Aristóteles aceptamos que la retórica «no tiene por propósito el persuadir sino ver en cada caso aquello que es apto para persuadir» (*Ret.* A, 5; 1355 b).

852. Véanse más arriba los parágrafos [125] ss.

853. Cita ya utilizada: *Second Treatise*, cap. 2, § 4; p. 5; ed. ingl., p. 5.

854. En esto se diferencia ya de Hobbes y de Spinoza, por distintas razones con respecto a cada uno de ellos.

855. Debemos indicar que esta expresión, como en casi todos los otros autores modernos, es el contenido último y estricto del principio político «material», explícitamente enunciado pero sin conciencia de su sentido político ecológico y económico, como veremos más adelante.

856. *Second Treatise*, cap. VI, § 25; Locke, 1976, 22-23; 1960, 23.

857. *Ibid.*, cap. II, § 5; p. 5.

858. *Ibid.*, cap. V, § 26; p. 23; p. 24.

859. Lo que en el orden del conocimiento sería aquel «hombrecito» que ve la representación del cerebro, y así hasta el infinito.

860. Véase Dussel, 1990.

861. Adam Smith se expresará de la misma manera: «Tan pronto como el capital (*stock*) se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gente laboriosas» (*Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, lib. I, cap. VI; Smith, 1984, 47; 1985, 151). Para Smith también esta posibilidad era como un «estado de naturaleza» segundo, que no hay que «explicar» sino tomar como punto obvio de partida.

862. *Ibid.*

863. La vida y la libertad no se las «tiene», ni «posee», ni tienen «valor». Tienen «dignidad» y se predican de la subjetividad en cuanto tal. No se «tiene» vida: se es viviente; no se «tiene» libertad: se es un ser libre. Mientras que los «bienes» (*Estates*) sí se pueden «poseer».

864. Locke, *Second Treatise*, cap. VII, § 87; p. 64; p. 71.

865. Aquí Locke cae en el fetichismo de opinar que los productos tienen un «valor económico» intrínseco (como si fueran propiedades físicas), y muestra su error sin advertirlo en su frase posterior.

866. *Ibid.*, cap. V, § 37; p. 30; p. 32. Correctamente indica que el «valor» (*value*) [de uso] se mide relativamente a la «necesidad» (lo necesario es «lo útil»), a la *vida humana*. De manera que el «valor» no es intrínseco sino *relativo* a las *necesidades* humanas. Pero éste no es el valor económico de cambio.

867. *Ibid.* Hasta aquí Locke ha dado razones que nunca podrá refutar y que no se ocupa de refutar tampoco, simplemente las ignorará posteriormente. Porque de tomarlas en serio no podría seguir su argumentación. Si es verdad que el «valor depende únicamente de la utilidad», no podrá afirmarlo después como la «finalidad» del Estado (que se establecerá para proteger la propiedad y no la vida humana).

868. Véase *Política*, I, cap. 1, 9-12; 1256 b 40-1259 a 35. En este punto se ve la diferencia entre un filósofo esclavista (Aristóteles) y otro capitalista (Locke): uno desprecia la riqueza procedente del dinero, el otro funda la posibilidad de la acumulación *infinita* de la riqueza en el dinero.

869. El «consenso» (*agreement*) no es el que constituye el valor, sólo es el que elige esta y no otra mercancía como el «equivalente general» de la medida del valor de cambio de todas las otras mercancías. Locke tenía en este nivel demasiadas confusiones.

870. *Ibid.*, § 36, p. 30; p. 32.

871. Como puede verse, son tan propiedad mía el pasto del caballo como el forraje segado por el criado. Dos «cosas» poseídas: el caballo y el trabajo de otro ser humano. El ser humano puede ser alienado en su trabajo, poseído.

872. *Ibid.*, cap. V, § 28, p. 24; pp. 25-26. Esta «marca» que lleva la naturaleza terminará por destruirla.

873. Los que «tienen» bienes, que son la minoría. A Locke se le olvida (*unintentional*?) la mayoría, como veremos, que no tiene nada.

874. *Ibid.*, cap. IX, § 123; p. 93; pp. 104-105. Sería sin embargo posible hacer la pregunta de otra manera: ¿no es muy conveniente hacer un contrato entre los propietarios a fin de que los no-propietarios (que son el continuo peligro, ya que «envidian» la posesión de los bienes de los propietarios), entrando en la misma sociedad, se obliguen a respetar la propiedad ajena? En este caso es evidente la ventaja de los propietarios y la inutilidad de un tal contrato para los no-propietarios. Pero esa pregunta «tan clara» evitaría el *encubrimiento* que Locke busca con sus preguntas ambiguas. En la confusión se produce la descodificación equívoca que permite el *encubrimiento* de lo que no puede enunciarse en público porque sonaría a cinismo.

875. Este plural «los hombres» (excluyendo por supuesto las mujeres) incluye sólo a «los propietarios», porque carecería de sentido que se unieran para proteger la propiedad «de sus bienes» los que no tienen bienes. Y en esta diferente «extensión» (como indican los lógicos sobre el contenido de un concepto) se encuentra toda la maniobra de la estrategia argumentativa ocultante de un cierto engaño. «Los hombres poseedores» son miembros plenos, activos, reconocidos de la comunidad política; los no propietarios no lo son. Expondremos el tema inmediatamente.

876. *Ibid.*, cap. IX; § 124; pp. 93-94; p. 105. En dicho estado natural no hay juez, ni castigo para los que contravienen las leyes, y por ello no hay policía que «defienda» a los propietarios del peligro supremo: los no propietarios, los pobres. ¡He aquí el momento siempre no-dicho en la argumentación encubridora!

877. *Ibid.*, p. 94; p. 105.

878. *Ibid.*, § 125; p. 94; p. 106. Como podrá verse, su «imparcialidad» será intrínsecamente parcial, ya que deberá defender la propiedad de los que la tienen contra los que no la tienen, habiendo partido del supuesto de que lo justo sería que todos fueran propietarios (si es que es de «derecho natural»). Pero en realidad es de «derecho *positivo*», pero hecho pasar por «natural».

879. Esto es lo que Hegel llamará en su *Rechtsphilosophie* (§§ 231-249) «la policía» (*Polizei*).

880. *Ibid.*, § 126; p. 94; p. 106.

881. En realidad, como hemos visto, ya no eran iguales en el estado de naturaleza, porque los propietarios y no propietarios eran dos tipos no-iguales de hombres. En verdad, el «estado civil» lo que organizará institucionalmente será la garantía de esa «desigualdad». Rousseau lo vio claramente.

882. Es la «sociedad burguesa» de la que los no-propietarios no son parte políticamente hablando. De manera que entregan, como ovejas, al lobo el cuidado de su rebaño.

883. El pueblo de los no-propietarios no puede elegir ni ser elegido en el Parlamento.

884. *Ibid.*, § 131; p. 96; p. 108.

885. No sólo la comunidad burguesa de los propietarios sino también los no-propietarios.

886. Obsérvese nuevamente que el derecho a la propiedad es anterior y superior a todo derecho civil o político, es la prioridad absoluta de lo natural económico (capitalismo burgués) sobre el Estado.

887. *Ibid.*, § 138; p. 106; pp. 117-118.
888. *Ibid.*, cap. VIII, § 95; p. 73; p. 81.
889. Véase el concepto de lo «legítimo» al final del § 99 (p. 75; p. 83).
890. ¿De «todos los súbditos» o de «todos los propietarios»?
891. Ésta es la premisa mayor de Locke, que evidentemente todos aceptan como evidente.
892. Aquí empieza la ambigüedad: ¿mayoría de todos los habitantes o sólo de los propietarios?
893. *Ibid.*, cap. IX, § 140; p. 108; p. 120.
894. *Ibid.*, cap. VIII, § 119; p. 91; p. 101.
895. *Ibid.*, § 121; p. 92; p. 103.
896. MacPherson, 2005, 193 ss.
897. *Segundo tratado*, cap. XIX, § 224; p. 170; p. 187.
898. *Ibid.*, § 233; p. 177; p. 196.
899. «Mientras que tú pegas yo sólo recibo golpes».
900. *Ibid.*, § 235; p. 178; p. 197. («He, therefore, who may resist must be allowed to strike»). Léase con cuidado el texto de Locke hasta el fin del *Tratado*, que, considerado desde la perspectiva de la resistencia patriótica iraquí contra la ocupación militar norteamericana comenzada en 2003, podría ser considerado «terrorista».
901. Final del *Segundo tratado*, § 243; p. 186; p. 206.

Capítulo 3

EL DISCURSO POLÍTICO EN LA «MODERNIDAD MADURA»

§ 9. LA «MODERNIDAD MADURA» EN EL REINO UNIDO Y FRANCIA

[152] Nos enfrentamos a un corte histórico de enorme trascendencia en la estructura del sistema-mundo. La Revolución industrial, en gran medida por azar, como veremos, producirá una aceleración en el nivel técnico-instrumental de las mayores consecuencias. Por una parte, en Gran Bretaña (Inglaterra y Escocia principalmente), y lentamente en Francia y toda Europa, se produce un *despegue* civilizatorio que a finales del siglo XVIII dejará por primera vez atrás al valle del Yangzé en China y a Indostán. Esto dará a Europa una hegemonía mundial (económica, militar, política y cultural). La Ilustración (*Aufklärung, les Lumières, Enlightment*) producirá una filosofía política que sólo con Hegel alcanzará el «esplendor» definitivo, profundamente distorsionante y eurocéntrico.

1. *La nueva estructura geopolítica mundial*

Como fruto de un espejismo muy particular, la cultura, la ideología y la filosofía europea ilustrada producirán una triple «*fabricación* teórico-interpretativa» de la historia, una construcción del objeto dominante, cuya vigencia hasta el presente se convierte en un tema que debe ser deconstruido para dejar libre acceso a la realidad global en la que vivimos.

La Ilustración «fabricó» (es un múltiple *making* ideológico y epistemológico) tres «representaciones» que *ocultaron, invisibilizaron* durante más de dos siglos la realidad mundial de la periferia del sistema-mundo (y hasta la imagen que el «centro» metropolitano tiene de sí mismo). En primer lugar, la *fabricación* del «orientalismo» que ha sido definido por Edward Said[1]. En segundo lugar, el «occidentalismo» (sugerido por Fernando Coronil), que es el nacimiento del etnocentrismo propio de toda cultura, pero que al ser abora la primera cultura hegemónico-mundial cobra un muy particular y especial contenido: es el eurocentrismo[2]. En tercer lugar, se «fabrica» una región geográfica con sentido histórico-despectivo: el «sur de Europa», lugar donde *hubo* cultura «central» (en

Grecia la de los griegos clásicos, en Italia la del Imperio romano, en España el reciente pero ya derrotado Imperio de los Austrias), pero el Espíritu de Hegel ya no se posa sobre esa «otra» Europa: «África comienza en los Pirineos», exclamaba de Pauw, expresión que expresa bien el estado de la cuestión[3]. Puede entenderse que estas «fabricaciones», de paso, «invisibilizaron» definitivamente a América Latina hasta nuestros días (si España es África, ¿qué será América Latina?). El occidentalismo eurocéntrico es el último horizonte ontológico de toda la filosofía política europeo-norteamericana desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XXI —la guerra de Iraq es la mejor expresión, con la visión occidentalista eurocéntrica de Samuel Huntington[4].

La Revolución industrial[5] es, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos no sólo tecnológico-económico, sino también cultural, político y por ello de enorme influencia filosófica. De todas maneras se está aclarando su origen histórico, lentamente, en la última década[6]. Una obra reciente de Kenneth Pomeranz[7] viene a suministrar nuevo material de reflexión en la línea de nuestras hipótesis iniciales —y las de A. G. Frank—. En efecto, se trata de una sugestiva comparación de dos regiones del mundo al final del siglo XVIII: la del valle del Yangzé y Gran Bretaña[8]. Esta investigación llega a una conclusión *nueva* y *desconcertante*, en cuanto a la explicación de por qué Gran Bretaña *disparó* la Revolución industrial y no China:

> Lo que hizo fue el resultado de importantes y bruscas discontinuidades, basadas tanto en combustibles fósiles [carbón] como en el acceso a los recursos del Nuevo Mundo [alimentos], obviando la necesidad de aprovechar la agricultura de manera intensiva[9].

No hubo ninguna crisis (como suponía A. G. Frank), y menos aún hubo una superioridad tecnológica, científica o ética (como proponía M. Weber). Pomeranz va destruyendo los argumentos uno a uno, dejándonos además el buen sabor de boca de una investigación sin eurocentrismos. Vemos, por ejemplo, que en el valle del Yangzé la compra y venta de la tierra, la propiedad privada agraria, estaba mucho más avanzada en la agilidad de su privatización que en Inglaterra[10]. Tanto en China como en Europa la primera y principal industria fue la textil; pero la mayoría de la población era campesina. La cuestión consiste en aclarar lo que permitió a una buena parte de la población agrícola transformarse en obreros asalariados urbanos. El proceso había comenzado en las regiones más avanzadas nombradas. No fue, para Pomeranz, un nuevo *ethos* el que produjo el capitalismo[11], sino un desequilibrio *ecológico* que nadie había tomado en cuenta. En el valle del Yangzé hubo ciertamente producción capitalista incipiente, pero el campesinado no sólo no pudo integrarse en la producción industrial, sino que obreros y asalariados debieron aun reintegrarse a la producción agrícola, porque el uso destructivo de los suelos (entropía de fecundidad por sobre-explotación) y la deforestación[12], debido al corte de madera de los ya exi-

guos bosques, exigió mayor mano de obra que antes en el campo, para producir alimentos para toda la población. En cambio, Gran Bretaña pudo liberar campesinado por el uso masivo (que los chinos habían descubierto, pero no podían explotar en tal cantidad) del *carbón*, y por los *recursos provenientes de las colonias americanas* (en especial los alimentos baratos), sistema colonial que China nunca organizó por lo extenso de su territorio. La explosión demográfica que propició una primera industrialización produjo en la involución más bocas que alimentar y por ello una crisis ecológica del campo (que en 1800 era ya un desastre en toda China).

Además, Gran Bretaña, cuando la primera industrialización produjo sobre-población, pudo enviar sus «pobres» a las colonias, como ya lo había advertido Hegel[13]. China nunca pudo hacer lo mismo, y debió alimentar a esas masas lumpen con mayor agobio de la exhausta producción agrícola[14]. La involución del valle del Yangzé fue tan violenta que en 1750 concentraba el 20% de la población de China, y en 1850 sólo el 9%. Se había transformado en un paraje agrícola[15].

Estos nuevos descubrimientos históricos (de gran influencia filosófica) muestran la importancia de la periferia colonial en el origen de la Revolución industrial y del azar, como tener más carbón bajo el suelo que otras regiones[16].

De manera que la hegemonía europea no tiene 500 años[17], sino sólo 200, cuando China e Indostán involucionaron de un proto-industrialismo hacia una sociedad nuevamente agraria (o industrialmente subdesarrollada)[18].

Darcy Ribeiro[19] explica que con la Revolución agrícola neolítica la humanidad pasó de 20 a 650 millones de habitantes (aproximadamente en 1750)[20]. Con la Revolución industrial la humanidad se duplica en 1850, y llega a 6.000 millones en el año 2000. Esta Revolución no es simultánea, sino diacrónica: comienza aproximadamente en 1750 en Gran Bretaña, en 1800[21] en Francia, en 1850 en Holanda, Estados Unidos y Alemania, en 1900 en Japón[22], en 1930 en América Latina[23].

Pasemos ahora, sólo ahora y no antes, a la época de la dominación europea sobre el sistema-mundo[24], hace sólo unos doscientos años.

2. *La filosofía política anglosajona. El método de «derivación» por imposibilidad: David Hume*

[153] La Escocia presbiteriana, y por ello calvinista, produjo los primeros grandes economistas. En torno a las Universidades de Edimburgo y Glasgow y a los grandes puertos como el de Manchester floreció la filosofía política íntimamente ligada al triunfo de la burguesía, del capitalismo no sólo mercantil sino también industrial.

Es sabida la dificultad en interpretar la filosofía de David Hume (1711-1776), y muy especialmente su filosofía política[25]. Pienso que la razón es porque no se ha comprendido el horizonte global desde donde piensa. En efecto, su punto de partida es el mismo que el de Locke, pero

radicalizado, dada su enorme capacidad crítica. Y digo que es el mismo que el de Locke porque, al final, la cuestión central en torno a la cual ronda su reflexión es igualmente *la propiedad*; referencia fundamental de la existencia burguesa escocesa, ahora en lento tránsito del mercantilismo (de ahí el problema del dinero en Locke) a la industria (de ahí la cuestión de la «división del trabajo», esencial para la producción capitalista industrial)[26]. Ello explica su afirmación de que «un gobierno puede durar siglos aunque el peso del poder y el de la propiedad no coincidan»[27]. Pero el caso que a Hume le interesa lo expresa claramente:

> Pero donde la constitución concede algún poder, por pequeño que sea, a una clase de personas que poseen gran parte de la propiedad, es fácil para ellas ir ampliando su autoridad, hasta hacer que el peso del poder coincida con el de la riqueza. Éste ha sido el caso de la Cámara de los Comunes en Inglaterra[28].

Hume tiene clara conciencia de acerca de qué tipo de política está hablando. Se trata del Estado en manos de la burguesía.

Además, desde un punto de vista filosófico, en los estudios sobre el pensamiento de Hume, para tener una visión de conjunto se debería saber articular el nivel teórico del «entendimiento» (*understanding*) y el «principio de causalidad»[29] con el nivel práctico de la filosofía «moral» (*of morals*) y el «principio de justicia»[30], mediando la teoría de las «pasiones» (*passions*)[31]. Como no hemos encontrado nada de esto en los más conocidos comentadores anglosajones, nos inspiraremos en la reciente interpretación de F. Hinkelammert, totalmente coherente y novedosa[32].

La argumentación económico-política de Hume (porque en definitiva su ontología del «entendimiento» tiene sentido por su teoría de las pasiones, y éstas permiten por su parte descubrir el tema de la «moral que en último término es una política») parte de una cierta concepción de la subjetividad, que tendrá como referencia fundamental la «justicia». Para Hume la justicia es la que hace posible *factiblemente* la sociedad burguesa industrial de su tiempo.

En general, los comentadores analíticos (como George Moore y sus sucesores) han perdido de vista este contexto histórico concreto. En el Libro I se discure el tema de la ley de la causalidad; en el Libro III las leyes de la justicia. Estas últimas son leyes artificiales, pero absolutamente necesarias para la supervivencia. Se derivan de las necesidades naturales del ser humano. Dichas leyes no son un efecto directo de las pasiones, sino que, por el contrario, son un modo de encausarlas[33]. Todo esto es comprensible si se afirma, de acuerdo con Locke pero desarrollando mucho más sus hipótesis, que la naturaleza humana tiene por centro el mercado como condición necesaria de la vida humana, que necesita, como mediación imprescindible, de la «estabilización segura de la propiedad». Propiedad que no es una expresión meramente pasiva (como posesión de bienes ya producidos que se vuelcan al mercado, entre los mercantilistas), sino como efecto de una actividad (desde la Revolución

industrial) que exige organizar las *condiciones de la producción* de los bienes para el mercado:

Por la *unión de las fuerzas* nuestro poder aumenta; por la *división del trabajo* (*partition of employments*) nuestra habilidad crece, y por el *auxilio mutuo* nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser una sociedad ventajosa[34].

La justicia es el presupuesto de esta fuerza, habilidad, seguridad y aumento de propiedad; posibilidad de la obediencia y de la obligación de cumplir las promesas. Es el fundamento de la moral del mercado que se *deriva* (y se trata de un momento de un método dialéctico, como veremos) de juicios de hecho (lo ventajoso para la sociedad). Se parte de juicios de hecho; se eleva a la totalidad de la experiencia «la totalidad de los casos» (*all cases*)[35], y de ello se deriva la moral. Se procede de la siguiente manera: siendo los «medios escasos» (*slender means*) y difícil la «satisfacción de las necesidades» (*relieving these necessities*)[36] —*juicios de hecho* sobre el orden natural—, «sólo la sociedad es capaz de suplir estos defectos» (el egoísmo, el interés por lo propio en perjuicio de los demás, etc.) —en consideración de la totalidad de beneficios—, pero para ello es necesario que haya una organización social tal, que sólo las «leyes de la justicia» (*laws of justice*)[37] puedan producirla —derivación de la necesidad de la moral:

Cuando esta convención que concierne *a la abstención* (*abtinence*)[38] de lo que los otros poseen se ha realizado y todos han adquirido la estabilidad en su posesión, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, lo mismo que las de propiedad, derecho y obligación. Las últimas son completamente ininteligibles sin entender las primeras[39].

Pero, contra la tradición analítica del siglo XX, Hume indica que la justicia así entendida parte de un nivel empírico (no se trataría de un «juicio de valor» sino de un «juicio de hecho») en sentido fuerte, ya que «este sentido de justicia (*sense of justice*) no se funda (*founded*) en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones»[40].

[154] Expondremos ahora por orden todo lo sugerido. En primer lugar, en el orden cognitivo, mostraremos los diversos pasos *dialécticos*[41] (*a*1, *b*1, etc.), para, en segundo lugar, confrontarlos con los pasos del orden moral (*a*2, *b*2, etc.). Adviértase el paralelismo, descubierto por Hinkelammert, y que da sentido unitario a toda la obra de Hume:

*a*1) En el primer momento del orden del conocimiento y en relación con los objetos reales se reciben «impresiones» (*impressions*)[42] primarias u originales. Percepción sin antecedentes. Éstas son impresiones de sensación; las hay también de reflexión.

*b*1) Además por reflexión se forman «ideas» (*ideas*) (impresiones secundarias) que pueden por su parte producir por reflexión ideas de ideas[43]; unas ideas son simples y otras complejas. El entendimiento es entonces activo y puede reflexionarse.

*c*1) Pero las ideas no están desconectadas unas de otras[44]. Existen «lazos de unión»[45] entre todas ellas en la memoria, y son con las que cuenta la imaginación. Los criterios de conexión pueden ser por semejanza, por contigüidad o por causalidad[46]. Es conocida la dificultad que Hume demuestra sobre el origen de la idea de la relación de causa-efecto o del principio de causalidad (principio de organización de las ideas y objetos por la *relación* de causa-efecto). Esta dificultad le lleva a dar un largo rodeo metodológico que ha pasado desapercibido (no a Hinkelammert): «La idea de causalidad debe *derivarse* (*derived*) de alguna relación entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esta relación»[47].

Es de experiencia habitual que la causa y el efecto están en una relación de «conexión constante»[48], pero ello no indica que se tenga una idea de una impresión de una «conexión *necesaria*», porque dicha impresión de su «necesidad» es imposible tenerla[49], y por más que «investigo el objeto en todos los sentidos para descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria (*necessary connection*) y hallar la impresión o impresiones»[50], no tengo experiencia directa de una tal «necesidad». Aunque inductivamente llegáramos al infinito por experiencias directas nunca tendríamos una impresión de la «necesidad» de la relación entre causa-efecto[51]. ¿No hay entonces explicación de cómo tenemos un manejo de la causalidad? Sí la hay, pero hay que dar entonces un «salto a *otro orden*» —trascender el «infinito malo» de Hegel—. No se tendrá ya en cuenta «cada» experiencia, sino el mundo de la «totalidad de la experiencia».

*d*1) Es aquí donde Hume propone un método de derivación o inferencia (que no es deducción analítica) que podemos llamar estrictamente dialéctico (por la mostración[52] de la imposibilidad de las otras posibilidades). Léase con cuidado este párrafo:

> La razón (*reason*[53]) jamás puede mostrarnos la conexión de *un* objeto *con* otro, aunque esté auxiliada por la experiencia y la observación[54] de su conexión constante (*constant conjunction*) de *todos los casos pasados*. Así cuando la mente[55] *pasa* (*passes*)[56] de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia (*belief*[57]) de otro no está determinada por la razón[58], sino por ciertos *principios* (*principles*) que asocian como totalidad (*together*[59]) las ideas de estos objetos y que las *unen* (*unite*) en la imaginación. Si las ideas no tuviesen mayor unión (*union*) en la fantasía que los objetos parecen (*seem*) tenerla para el entendimiento[60], no podríamos hacer jamás una *inferencia* (*inference*) de causa a efecto ni podría reposar la *creencia* (*belief*) sobre hechos. La inferencia, pues, depende tan sólo de la unión de las ideas[61].

[155] El principio de causalidad se da en la «mente», en el mundo como totalidad de las ideas, no entre las impresiones, ni por medio del entendimiento o de la razón. La «creencia» es la referencia o la que permite pasar de ese mundo de las ideas al mundo de los objetos (o impresiones: los hechos). ¿Qué es lo que forma en la mente la idea (y el principio) de causalidad? Es un acto de la «creencia la que forma la idea de causa-efecto»; se cree que la idea de la mente corresponde «a la existencia de

los objetos»[62]. Lo creído no es ininteligible. «Todo lo que es absurdo es ininteligible, y no es posible (*posible*) para la imaginación concebirlo (*conceive*)»[63]. El mundo creído es posible y parte de la experiencia, por ello es creíble. Entre los muchos mundos posibles hay uno que realmente existe (y es el creíble). La cuestión es descubrir cuál es el mundo factible y real, que no es sólo posible, sino que es empíricamente objeto de la experiencia habitual, cotidiana. La actividad de la mente que «infiere» que algo es existente, aunque no cognoscible por impresiones, lo hace a la manera de la «creencia». La creencia tiene ciertas exigencias como condiciones de su posibilidad. No creemos simplemente todo lo posible. Para «creer» hay que usar ciertas reglas con las que se alcanza un cierto grado de certidumbre («grados de creencia y seguridad»[64]) que no es la certeza empírica de las impresiones.

La «inferencia de la mente» (de que hay una «conexión *necesaria*» entre objetos que se presentan como causa-efecto) se efectúa por el pasaje de la «totalidad de la experiencia» existente a la «totalidad de las ideas» recordada e imaginada, pudiéndose «creer» que el segundo orden (el de las ideas) se refiere al primero (de los objetos existentes). Esta «creencia» puede ser considerada seriamente (como aceptable) si se descartan antes los otros «mundo *posibles*» (lógicamente) como imposibles empíricamente (fácticamente, y por ello como no existentes), como contradictorios con el existente.

En la historia de la filosofía se ha atribuido el paso de la causa al efecto de muchas maneras, que se sitúan en muchos mundos *posibles*. El primer mundo posible es un universo puro fruto del azar[65]. No habría causalidad, ya que todo efecto es puramente casual y se nos aparece como necesario. Otro modo de mundo posible es el organizado por un agente divino. Esto fue afirmado por el movimiento filosófico de los Mutazilíes[66], que opinaban que no había ley físico-natural, y que si las cosas parecían producir efectos *constantes*, en realidad era Dios el que por un acto puntual y explícito de su voluntad *constante* creaba en cada caso dicho efecto. El mismo Duns Scoto reflexionará sobre la contingencia y necesidad dentro de este horizonte temático[67]. O la causalidad es el fruto de ideas innatas, o, como pensaba Leibniz, no hay causa-efecto sino que las mónadas están programadas por anticipación por la inteligencia divina providente. Es decir, se pueden dar muchas interpretaciones a la causalidad, y en «muchos mundos *posibles*» (*lógicamente* posibles porque no son contradictorios en sí mismos por su puro contenido semántico en abstracto) pero no existentes. ¿Qué permite decir que no son existentes, que no son fácticamente reales? La respuesta de Hume queda expresada en la cuestión de la «inferencia de la mente».

Todo comienza por descartar los mundos posibles pero no existentes, porque parte de ejemplos o mundos imposibles de tener causalidad. Uno de esos mundos, al que nos hemos ya referido, es el siguiente:

Dicen que la materia es en sí misma enteramente inactiva [...], pero como los efectos son evidentes a nuestros sentidos [...] es [...] la divinidad [...] la que por

un ejercicio *continuo* de su omnipotencia mantiene su existencia [de los efectos] y sucesivamente le concede todos los movimientos[68].

La conexión constante entre la causa y el efecto, en este mundo posible de un creacionismo voluntarista, sería entonces la constante omnipotencia divina. Lo mismo puede decirse del milagro, ya que pendiendo de la voluntad creadora, crear un efecto habitual (de manera constante) u otro nuevo (milagro, por única vez) son en sí mismos dos actos libres de la divinidad con igual contenido. Esta posibilidad no es lógicamente contradictoria, por lo tanto es parte de un «mundo posible». Pero no puede ser fácticamente probada como existente. ¿Cómo se distingue el «mundo meramente posible» (lógicamente) del «mundo posible y realmente existente» (fáctico)? Cuando se cumplen las exigencias de una «creencia» aceptable, con referencia a las experiencias pasadas, que permitirá producir la «inferencia en la mente» del principio de causalidad:

Debo *inferir* (*infer*) tan sólo de ellas[69] que, ya que la razón jamás puede dar lugar a la idea de eficacia[70], esta idea debe *derivarse* (*derived*)[71] de la experiencia [como totalidad] y de algunos casos particulares de esta eficacia, que constituyen su *pasaje* (*passage*)[72] hacia la mente por los canales comunes de la sensación y la reflexión[73].

Ese pasaje dialéctico (derivación por inferencia, transición de un orden a otro) usa «canales comunes», cotidianos, y son aquellos por los que se adquiere la «creencia», que es una aceptabilidad a la que puede prestarse confianza (tener fe justificada) en la existencia de la causalidad entre los objetos. Esos «canales» son la costumbre, el hábito, la repetición de todas las experiencias pasadas memorizadas y presentes de la experiencia, el no asombro ante lo cotidiano ya siempre tenido por existente, que no contradice la expectativa *habitual* de la aparición de un efecto:

La conexión *necesaria* entre causa y efecto es el fundamento de la inferencia de los unos a los otros. La fundamentación de nuestra inferencia es la transición que surge de la unión *habitual (accustomed)*[74] [...] En resumen, la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos, y no es posible para nosotros formarnos la idea más remota de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos[75].

*e*1) Una vez que sabemos lo que es la idea de causalidad, que se mueve en la totalidad del mundo de las ideas de nuestra mente que hacen referencia a los objetos habituales de la experiencia, podemos explicar qué sea el conocimiento. En efecto, conocer es aplicar el principio de causalidad a las ideas (y por ellas «creer» que se refieren a los objetos) como criterio organizacional de todas ellas y de los objetos. No podemos conocer lo que no entre en esas relaciones de contigüidad, semejanza o causalidad. Por ello, «la memoria, los sentidos y el entendimiento se ha-

llan, pues, fundados (*founded*) en la imaginación»[76], porque el principio de causalidad, como inferencia de la mente, permite razonar y «nos convence de la existencia continua de los objetos externos»[77], es decir, nos permite conocerlos. Además permite formular leyes de la naturaleza.

[156] De la misma manera, en el orden práctico (de las pasiones y la moral), deberemos emprender una semejante senda deconstructiva de las apariencias hasta llegar al principio organizador de la moral, que es un principio político, económico-político:

*a*2) Todo parte de las «impresiones originarias» de los sentidos, como la de dolor o placer[78].

*b*2) Las pasiones son impresiones secundarias o por reflexión sobre las primarias; las emociones se les asemejan. Las pasiones tienen causas y objetos. Sigue a esto una exposición sistemática sobre las pasiones (que ocupa todo el Libro II del *Tratado*).

*c*2) Pero las pasiones, como las ideas, pueden presentarse en una situación caótica, contradictoria y, en especial, alguna de ellas es francamente destructiva del ser humano. Así como hay un principio teórico ordenador de las ideas (y los objetos), que se ha llamado «principio de causalidad» (con los de contigüidad y semejanza), ¿existirá algo semejante en el orden práctico-moral que organice el mundo de las pasiones? Si en el orden cognitivo el resultado es el conocimiento de los objetos, en el orden práctico-moral será la efectiva permanencia en la existencia, *la conservación de la vida humana*. Este principio práctico de ninguna manera puede ser del orden de la razón o del entendimiento, porque la razón no puede mover de ninguna manera a las pasiones y motivar la acción; ella es una fría producción de imágenes[79]. La «derivación» de este principio se debe efectuar a partir del «sentido moral»[80].

Y es más necesario aún que el principio conectivo teórico. Porque de no haber «asociación o conexión» de las ideas no hay conocimiento; pero de no haber orden entre las pasiones, de no haber un principio o una virtud[81] ordenadora del orden de la acción se puede seguir *la extinción de la especie, de la vida humana* misma:

> La avidez (*avidity*) por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos es insaciable, perpetua, universal y rotalmente destructora de la sociedad [...] Así que, en resumen, estimamos que las dificultades para el establecimiento de la sociedad son más o menos grandes según las que encontramos al regular o restringir (*regulating and restrining*) esta pasión»[82].

Esta pasión natural destructiva hay que conducirla entonces «artificialmente», por medio de un rodeo. Como la razón no puede dirigir las pasiones, es necesario que la controle y le oponga otra pasión, proponiéndole a la pasión imágenes, ideas que le permitan moverse hacia otros objetivos. Pero para ello es necesaria una motivación moral (una virtud que incline a la pasión, que la motive), un principio moral que organice las pasiones hacia fines humanos. ¿Cómo puede descubrirse ese principio organizativo que permita la reproducción apacible y con seguridad

de la vida humana?: porque al ser humano le resulta imposible vivir en la continua zozobra de la condición salvaje y presocial.

*d*2) Aquí, como en el caso del principio de causalidad, usará Hume un método dialéctico por el que «derivará» el principio moral fundamental por la imposibilidad de muchos mundos posibles (lógicamente), es decir, de organizaciones sociales que no responden a las exigencias de la «totalidad de la experiencia existente» (de una sociedad burguesa industrial naciente), y donde el principio que se pretende «derivar» no sería necesario. Evidentemente, la moral «derivada» por Hume será la moral exigida por el mundo real del capitalismo; será una ética del mercado (pero no ya mercantilista como para Locke).

[157] Hay muchos mundos posibles. El primero que Hume analiza es el mundo posible (lógicamente) del «estado de naturaleza»[83]:

> El estado de naturaleza [...] ha de ser considerado como una mera ficción, análoga a la edad de oro que los poetas han inventado, con la única diferencia que la primera se describe como llena de guerra [Hobbes...], mientras que la última como la más encantadora condición que es *posible (possibly)* imaginar»[84].

Es un mundo «posible» (lógicamente) en el que la justicia no es necesaria (en el caso del estado de naturaleza no es necesaria si no se desea vivir). En esa «encantadora condición» la propiedad no es necesaria. Pero tenemos memoria de que esos mundos no son empíricamente posibles, no son reales, nunca han sido objeto de la experiencia. La posibilidad de la no-propiedad en ese caso no prueba nada. Hume no es un escéptico, es un realista crítico con método dialéctico.

Uno de esos mundos posibles podría ser el de una sociedad sin principio de causalidad, donde por milagro pudieran producirse los bienes o la riqueza. El fundador del cristianismo fue tentado cuando se le propuso que «convirtiera las piedras en panes»[85]. Si este «milagro» fuera empíricamente posible la tarea crítico-mesiánica de aquel profeta no sería necesaria, o mejor: sería imposible; porque venía a criticar a los ricos en favor de los pobres en el mundo real (donde los milagros no son la estructura de dicha realidad). Si las piedras pudieran ser convertidas en panes habitualmente la economía desaparecería, porque la abundancia haría perder el sentido ético de la injusticia, y por ello de la crítica. En un mundo tal las pasiones no se opondrían y habría paz y seguridad. La avidez de bienes no tendría sentido, porque los habría con sólo desearlos. Pero ese mundo posible (lógicamente) es imposible (empíricamente). Era, metodológicamente, como el mundo del «paraíso terrenal *antes* del pecado de Adán y Eva», a partir del cual razonaban los pensadores judíos, islámicos y cristianos primitivos[86]. En el paraíso no había necesidad de propiedad ninguna. Por ello, los monjes no tenían propiedad para emular el «estado de perfección» y evitar las pasiones, motivos de conflicto en la comunidad.

Otro mundo posible no factible, semejante al anterior, sería un mundo sin escasez:

Supongamos que la naturaleza humana haya concedido a la raza humana una tan profusa *abundancia* de todos los bienes *externos* que, sin incertidumbre, sin cuidado ni diligencia por nuestra parte, cada individuo se halle provisto con cuanto pueda desear»[87].

Como no hay disputa posible no es necesaria ninguna restricción de la propiedad, que sería común, sin ninguna restricción, por lo que la justicia sería innecesaria.

Pero, al ser imposible ese mundo, «es [...] justamente por los escasos medios que la naturaleza nos proporciona para nuestras necesidades de lo que se *deriva* (*derives*) [la necesidad de] la justicia»[88]. La «justicia» es necesaria porque de lo contrario el mundo real como totalidad de la experiencia sería imposible, se destruiría. Porque cada uno desea los pocos bienes existentes para sí, con exclusión de los demás, es por lo que se producen interminables conflictos. Para que no se destruya y sea «posible» el mundo real (empírica y no sólo lógicamente) es *necesaria* la justicia. Pero la «necesidad» no es una idea que tenga por base una impresión sensorial cognitiva (como tampoco la «conexión *necesaria*»), aunque sí una impresión afectiva. La causalidad (en el nivel cognitivo) y la justicia (en el práctico) se «derivan» dialécticamente del hecho de que sin ellas la existencia del mundo de la experiencia no es *posible* (como «ser-conocido» y como «ser-practicado»). El pensamiento analítico contemporáneo no ha podido descubrir estos momentos «holísticos» trascendentales del método de Hume. Hume, junto a Marx, es todavía un pensador del futuro.

Otro mundo posible consistiría en el caso de que el ser humano existiera infinitamente en el tiempo. Si tuviéramos infinito tiempo podríamos esperar un momento futuro para tener la posesión de todo bien en algún momento posterior. Entre los budistas la pobreza como virtud y el desprecio de la propiedad se justifican por la creencia de la metempsícosis o reencarnación en una vida futura en otros cuerpos. La herencia, que quiere asegurar a los familiares próximos (por interés propio) la propiedad de bienes que se han poseído, tampoco tendría sentido.

Pero esos mundos posibles (lógica o excepcionalmente) sin propiedad no son el «mundo realmente existente», y el intentarlos produce el caos de las pasiones, el infierno en lugar del paraíso. De la imposibilidad (empírico-factual) de otros mundos posibles (lógicamente, porque en abstracto no son contradictorios) se «deriva» («derivación» dialéctico-trascendental) la pertinencia de una moral que parte de la experiencia (no de juicios de valor) para hacer seguro y pacífico el mundo real. Esta «derivación» de la moral no ha sido descubierta por los comentadores de Hume[89].

[158] Ese principio del orden práctico es el «principio de justicia» (análogo al principio de causalidad en el orden del conocimiento). Y es además una virtud, como momento de la *moralidad* (*morality*)[90] que puede *motivar* a la acción.

En el mundo real, como totalidad de la experiencia, «el cultivo de los bienes es la ventaja capital de la sociedad, pero es [también la causa

de] la *inestabilidad* (*instability*) de su posesión y su *escasez* (*scarcity*)»[91], y esto aunado a la existencia de «necesidades» («el alimento [...] los vestidos y habitación»[92]). Todo ello determina una situación donde las pasiones desatan su posibilidad destructiva. «Sólo por la [organización de la] sociedad es posible suplir estos defectos»[93], ya que se puede establecer permanentemente la propiedad y promover la división del trabajo (permitiendo la mayor habilidad en la especialización de funciones). Estas soluciones «no *se derivan* de la naturaleza sino del artificio»[94]. Todo esto supone un principio práctico:

> Nuestra propiedad no es más que de los bienes cuya constante[95] posesión (*constant possession*) está establecida por las leyes de la sociedad, o sea, por las leyes de la justicia (*laws of justice*) [...] La propiedad de un hombre se establece con algún objeto relacionado con él[96]. Esta relación [de propiedad] no es natural, sino moral y fundada (*founded*) sobre la justicia[97].

La virtud de la justicia como motivo de las pasiones o momento de la moralidad, como idea de justicia, o como principio organizativo de la existencia práctico-social humana, es el fundamento ontológico del orden empírico existente, donde se concilian las pasiones, y de ser destructivas pasan ahora a ser constructivas; las pasiones privadas se articulan a las públicas (superando la antinomia de Mandeville). La vida es ahora posible:

> Es, por consiguiente, el interés por nuestro interés y por el interés público el que nos hizo establecer las leyes de la justicia [...] Este sentido de justicia, por consiguiente, no se funda en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones [...] aunque surgen del artificio y las convenciones humanas[98].

Se trata de una argumentación que se dirige a la fundamentación de las *instituciones*. De la necesidad de la sobrevivencia y del peligro de la inestabilidad sin instituciones se «derivan» las «tres leyes fundamentales»: «La de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la de la realización de las promesas. De la estricta observancia de estas tres leyes dependen la paz y la seguridad de la sociedad humana»[99].

*e*2) Una vez que sabemos cómo opera el principio de justicia, organizando la sociedad real para garantizar la sobrevivencia, podemos descubrir en Hume una falacia. Si es verdad que se ha «derivado» el «principio de justicia» y la necesidad de la propiedad (y de las instituciones en general), la derivación sólo indica su «necesidad» pero no su contenido histórico concreto. De la imposibilidad de un mundo como totalidad sin propiedad no puede «derivarse» la propiedad *de tipo capitalista*. Esa derivación no es necesaria, ni es tampoco necesario el sistema de mercado por propiedad privada del capitalismo industrial; y por ello no es el único modo de propiedad posible. Es más, se lo idealiza y por lo tanto fetichiza. Hinkelammert muestra que no se habla de un «criterio de especificación de las instituciones»; es decir, desde la deriva-

ción de la necesidad de organizar instituciones, tales como la propiedad, hay un salto que se da hasta «estas instituciones, *ahora y aquí*». Y aquí nuevamente comienza un debate, no ya abstracto por la aplicación de un principio de imposibilidad de los mundos posibles no-factibles, sino de la conveniencia de esta o de aquella institución en concreto. Es fetichizar el mundo existente escribir:

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la propiedad y para la estabilidad de su posesión es, de todas las circunstancias, la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y de que después del acuerdo para fijar y observar esta norma queda *poco o nada que hacer para fundamentar una perfecta armonía y concordia*[100].

El gran crítico, de pronto, idealiza el mundo burgués existente en la Gran Bretaña industrial naciente, y no advierte la *imposibilidad* de un cumplimiento *perfecto* de ningún sistema que el principio de justicia pueda organizar.

De todas maneras podemos concluir que Hume expone un paralelismo arquitectónico entre su nivel teórico y el moral económico-político.

Por una parte, del mundo de los objetos reales, por inferencia de la mente, que muestra la no-factibilidad de los mundos meramente posibles (por no concordar con la totalidad de la experiencia), se descubre un principio de causalidad que ordena las ideas y los objetos, para hacer posible el conocimiento, o la explicación de los objetos por la relación causa-efecto. En segundo lugar, del mundo de las pasiones (contradictorias y destructivas frecuentemente), por inferencia de la mente y a partir de la imposibilidad no-factible de mundos posibles prácticos, se deriva la necesidad de limitar y conducir dichas pasiones, para que construyan positivamente la sociedad existente, gracias al principio de justicia, que organiza por la división del trabajo la producción industrial y que funda la necesidad de la propiedad y otras instituciones imprescindibles para la sobrevivencia. Marx criticará la derivación inmediata del capitalismo como la única o la mejor sociedad posible sin otra alternativa, ya que en su crisis hace *imposible* (Marx como Hume utilizan el mismo «principio de imposibilidad»), en un nivel más concreto de lo existente histórico (nivel que Hume no descubre en su escepticismo no suficiente[101]), la reproducción global de la vida humana (de la humanidad como todo) por el crecimiento proporcional de la pobreza y por la extinción a corto plazo de los bienes no renovables del Planeta, destruidos para mantener o aumentar la tasa de ganancia del capital.

3. *De la ética a la economía política: Adam Smith*

[159] Adam Smith (1723-1790)[102] nació en Kirkcaldy, Escocia. Estudiante del Colegio de Glasgow, fue alumno de Francis Hutcheson, pasó a Oxford y dio en 1748 un ciclo de conferencias en Edimburgo. En 1751 fue profesor de lógica y posteriormente de ética en la Universidad de

Glasgow, de la que fue rector (desde 1787) hasta el momento de su muerte. Podríamos dividir su vida en dos momentos. En la primer parte de ella publica *La teoría de los sentimientos morales* (1751), y dura hasta que en 1764 parte a Francia. Desde ese momento, y sería la segunda parte de su vida, lee en Francia durante tres años a los fisiócratas y otros economistas, por lo que dedica doce años para publicar *Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (1776). Es la fundación de la ciencia económica moderna, desgajada de la filosofía moral[103]. Vuelve posteriormente como su padre a la aduana de Edimburgo (en la que pudo practicar el sistema aduanal que había justificado teóricamente[104]).

La filosofía política de Smith se teje en torno a una idea neo-estoica[105], en posición optimista ante los efectos estéticamente «admirables» de la Revolución industrial como proceso civilizatorio y ético, de la «armonía universal» (no sólo del cosmos con sus leyes naturales, sino igualmente de la naturaleza humana y de la sociedad) conducida por una «mano invisible» (la de Júpiter para los romanos y a la que hace referencia explícita Smith) de la «Providencia» (o el «Destino»), que producía efectos que superaban la capacidad del limitado conocimiento humano; es decir, una «armonía» que se realizaba empíricamente *en el mercado* a espaldas «no-intencional» (*unintentional*) de los actores. Continuaba el pensamiento de Locke (en aquello del dinero y la propiedad) y de Hume (en lo de la división del trabajo), a través de su maestro Hutcheson, y no sin influencia de Bernard de Mandeville (1670-1733) en cuanto a poder conciliar las pasiones y los aparentes vicios individuales con el crecimiento de la «riqueza de las naciones», el tema fundamental de Smith, aunque modificando todas las tesis anteriores con gran originalidad, y teniendo mucho más en cuenta que ninguno el fenómeno económico en su nivel ontológico fundamental.

Hume había «derivado» la necesidad en el mundo real de la división del trabajo y la propiedad por la imposibilidad de mundos posibles no factibles. Smith, en cambio, postula un mundo perfecto (que para Hume sería un posible lógico, imposible fáctico) detrás del mundo empírico, que por *nuestra finitud no conocemos*[106]. Pero ese mundo armónico postulado es real y se manifiesta en el interior de la conciencia de un «espectador imparcial», y en el mundo objetivo del mercado como un orden aparentemente caótico, pero «ordenado» por la «mano invisible» de Dios.

Cuando Smith asume la cátedra de ética en 1752, divide la materia en cuatro partes: teología moral, ética, jurisprudencia y gobierno[107]. *La teoría de los sentimientos morales* corresponde a la segunda parte. La tercera y la cuarta parte fueron desconocidas hasta la publicación en 1896 de apuntes de clases de sus alumnos[108]. El curso de 1763-1764 lo dividió Smith en cuatro partes: justicia, gobierno (cuarta parte de la antigua sistematización), ingresos y defensa militar. Las tres últimas partes de este tratado, algo modificadas, fueron publicadas después bajo el título de *Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*[109].

[160] *La teoría de los sentimientos morales* está toda ella atravesada por una intención de fondo: observar al sujeto de las pasiones, el actor, y a aquel a quien van dirigidas, el paciente, desde la posición del «tercero»: el «espectador imparcial»[110], el «punto cero» panóptico, que todo lo ve omniscientemente sin ser visto (la *Prónoia* estoica), y que pone en la conciencia de cada actor un mismo «espectador imparcial» (el *daímon* individual: *A* en *C2* del esquema siguiente), pero con pretensión de universalidad (y tendríamos así el «espectador trascendental»[111]).

Esquema 9.1. MOMENTOS DEL MODELO DE ADAM SMITH EN SU ÉTICA

(*A*) Providencia divina
↓
(*B*) Espectador imparcial

(*B2*) Reglas universales
Orden vigente, empírico

(*B1*) Espectador trascendental

↓ ↓

[(*C1*) Actor - (*C2*) Espectador] ← simpatía → [(*C3*) Paciente]
Sentimientos, Dominio de sí, Virtudes
Conciencia moral

Lo que permite acceder del actor (*C1*) al otro sujeto u objeto de la propia pasión (*C3*) es un momento pasional, afectivo, sentimental, la «simpatía»: «Por medio de la imaginación nos ponemos en el lugar del otro (*C3*), concebimos estar sufriendo los mismos tormentos, entramos, como quien dice, en su cuerpo»[112]. La «simpatía» es un sentimiento que nos une a los otros y que constituye el fundamento de la «armonía en la sociedad»[113], como dominio propio de la justicia[114]. El asumir las afecciones del otro (sobre todo cuando son negativas, como el dolor o la tristeza) es considerado por el «espectador» como digno de «aprobación», en especial cuando expresan «pasiones sociales» que saben dominar «las pasiones egoístas»[115]. El que «aprueba» o «desaprueba» es un espectador imparcial que sabe que la justicia es más importante que la benevolencia, porque la armonía social depende de un juicio social aceptable por todos acerca de nuestras conductas. Es decir, necesitamos un juez:

> Cuando me esfuerzo en juzgar mi propia conducta [...] pareciera que me dividiera en dos distintas personas, y que *yo*, el examinador y el juez, encarno un hombre distinto[116] al otro *yo*, la persona cuya conducta se examina y juzga. El primero es el espectador [*C2*][117] [...] el segundo es el agente [*C1*][118].

Smith habla, en este momento de su discurso, de tres niveles distintos en los que se instalan sendos «tribunales»:

Aunque el hombre ha sido de esta manera convertido en *juez inmediato* de la humanidad[119], lo es sólo en primera instancia [*B*], y sus sentencias pueden ser apeladas a un tribunal mucho más alto (*higher tribunal*), el tribunal de sus propias conciencias, el supuesto espectador imparcial (*impartial spectator*) y bien informado, el del hombre dentro del pecho [*C2*] [...] La jurisdicción del hombre exterior (*man without*) se funda exclusivamente en el deseo del elogio de hecho [de *C3*]. La jurisdicción del hombre interior (*man within*) se funda exclusivamente en el deseo de ser loable. [Cuando se produce una contradicción entre ambos tribunales...] el único consuelo efectivo para la persona humillada y afligida estriba en apelar a un tribunal aún más alto, el del Juez del mundo que todo lo ve [*A*], cuyos *ojos* jamás pueden ser engañados[120].

Paradójicamente, el Smith neo-estoico cuenta con la razón práctica como conciencia moral (el «tribunal» empírico en nuestro pecho), para contrarrestar la debilidad (no inutilidad) de la benevolencia (positiva) y del amor a sí mismo (negativo):

No es con el blando poder de humanidad, no es con esa débil chispa de benevolencia (*benevolence*) con la que la Naturaleza[121] nos ha iluminado el corazón, que tenemos capacidad de contrarrestar los más fuertes impulsos del amor a sí mismo (*self-love*)[122]. Es la razón, la conciencia[123], principio del habitante de la mente, el hombre interno, el gran juez y árbitro de nuestra conciencia[124].

Este tribunal interno tiene criterios, «reglas generales» (*general rules*)[125], que son fruto de experiencias propias, de la naturaleza y de la historia de una sociedad. Son reglas de moralidad que permiten «sujetar la fuerza de la pasión» y en especial «el amor propio», que despiertan el «sentido del deber»:

De la tolerable observancia de esos deberes *depende (depends)*[126] la existencia misma de la sociedad humana, que se desmoronaría hecha añicos si el género humano no tuviese normalmente grabado un respeto hacia estas importantes *reglas de conducta* (*rules of conduct*)[127].

Puede observarse que se trata de una «derivación» de la existencia de las *instituciones* sociales, pero la condición de posibilidad no es como para Hume la «justicia», sino el observador imparcial que hace posible el descubrimiento de reglas generales, del sentido del deber y de las virtudes, que ordenan las pasiones morales (positivamente) y las restantes (negativamente, restringiéndolas) hacia la concordancia «con el movimiento uniforme y armonioso del sistema» (*the harmonious movement of the system*)[128], y aun cuando esto no se cumple (considerando la objeción de B.de Mandeville[129], de que las virtudes privadas, el egoísmo por ejemplo, pueden producir bienes públicos) concluye que de todas maneras esa «armonía social» no puede ser destruida:

[Los ricos] consumen apenas más que los pobres [...] a pesar de su natural amor a lo propio y avaricia [...] Una mano invisible (*invisible hand*) los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida [...] y así

sin intentarlo (*without intending*)[130], sin saberlo (*without knowing*), promueven el interés (*interest*) de la sociedad [...] El mismo principio, el mismo amor al sistema (*love of system*), el mismo aprecio por la belleza del orden [...] lleva a recomendar *las instituciones* que tienden a promover el bienestar general[131].

Este texto central del *optimismo* (como «amor al sistema» vigente: el capitalismo industrial naciente) *neo-estoico*, se transformará en el fundamento ético-mítico (ontológico) de la «economía clásica» hasta el presente, que, como observamos, tiene aquí una formulación todavía estrictamente ética. Hay una teoría del conocimiento en la base de toda la argumentación: «Así de *parciales* son las visiones de la humanidad [...] Si pudiéramos *vernos* al modo [...] como nos *verían* si lo *supieran todo* (*all*) [...]»[132]; si tuviéramos esa omnisciencia, las reglas generales, los principios, las virtudes, las instituciones, el mercado (que fija precios)... no serían necesarios. Pero como esto es imposible, luego se deriva la *necesidad* de todo ello.

[161] A partir del mismo discurso el profesor de ética de Glasgow lanza al público otro libro, en 1776, sobre las otras partes, ya indicadas más arriba, de los temas de su cátedra, que apareció con el título de *Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Ahora sí toma más en cuenta la «lógica de la derivación» de Hume. Que el orden económico realmente existente (el «movimiento uniforme y armonioso del sistema»), y su riqueza correspondiente, sea *empíricamente posible*, es gracias a la división del trabajo, a la propiedad y al cumplimiento de los contratos, que por ello mismo hay que garantizar por medio de la *institución del mercado*, bajo el ejercicio del poder del Estado. Un actor omnisciente no necesitaría de la economía política ni de la división del trabajo ni de las otras instituciones. Siendo finito o «parcial» el conocimiento humano cuenta con un «principio»[133] —que en la ética era la «simpatía»— que explica la posibilidad fáctica de la estructura vigente del orden económico, y que, teniendo como punto de partida la pasión que tiende al «propio interés» (que no es lo mismo que egoísmo), produce por ello mismo la riqueza nacional. Ese «principio» está detrás de la misma división del trabajo:

> Es la consecuencia gradual, *necesaria* aunque lenta, de una cierta *propensión* (*propensity*) de la naturaleza humana [...] *propensión* a permutar, hacer trueque, intercambiar, una cosa por otra [...] consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje [...] De la misma manera que recibimos la mayor parte de los servicios mutuos que necesitamos (*need*), por convenio, trueque o compra, es la misma disposición (*disposition*) a la permuta la ocasión de la división del trabajo[134].

La totalidad de todos los intercambios, que por su parte presuponen la comunicación[135], que es la posibilidad de hacer real esa «disposición» (al intercambio), es lo que se llama «mercado». Anterior aun al dinero en el trueque. Claro que debajo aun de esta inclinación al intercambio hay todavía un *conatus* (diríamos con Spinoza) más fundamental que se deja

ver en «aquel esfuerzo del hombre, constante, uniforme e ininterrumpido por mejorar su condición»[136]. De manera que si el sentimiento de simpatía permitía éticamente colocarse en el lugar del otro; e igualmente el espectador imparcial mediaba entre el «actor» y el «paciente», de la misma manera ahora el «principio del intercambio» o el *mercado* permite dar al otro lo que necesita para poder obtener que el «productor» posea lo que por su parte necesita: «Dame lo que quiero (*want*) y tendrás lo que quieres»[137].

Por ello las reglas generales de la ética se transforman ahora en las reglas generales del mercado o de la economía capitalista, que ocupará el lugar del sentimiento de simpatía (entre el *C2* y el *C3*), y también del «principio del observador imparcial» (nivel *B2* del esquema). La relación del «actor-espectador» (*C1-2*) (con *pasiones* y *simpatía*) con el «otro como paciente» (*C3*) se transforma ahora, en un nivel más concreto y *material* (como «contenido»), en un «trabajador» (*C1*) (con *necesidades* bajo el *principio del intercambio*) que por la «parcialidad» de su conocimiento no puede ser un «espectador» con conocimiento (*intencional*) (*C2*), ante otros «productores» (*C3*). De este «principio» (el mercado) se «deriva» ahora la necesidad de la «división del trabajo» y la necesidad de «fijar» la «propiedad» (unos son propietarios del dinero y otros del trabajo[138]), porque no puede haber intercambio sin productos *diferentes* (fruto de la división del trabajo) y sin posesores de dichos productos no se puede cambiar de dueño (en lo que consiste el inter-cambio de bienes: la compra por la que el producto del otro es mío; y la venta por la que mi producto pasa a ser suyo). La ética se transforma en economía y, subrepticiamente, en ética del mercado[139], más aún: en el fundamento ético-mítico, y por ello ontológico, del mercado. Porque la ética es la que garantiza la propiedad y la obligación de cumplir como deber el oficio diferenciado. Las «metáforas» neo-estoicas serán tomadas como principios racionales por la economía científica posterior[140].

[162] No es por una exclusiva y posterior influencia de Mandeville, sino por la transformación del tipo de relación (de *ética* con simpatía a *económica* en el mercado), por lo que ahora, y no en *La teoría de los sentimientos morales*, Smith puede escribir:

> El que reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes [en el intercambio] en vano puede esperarla *sólo*[141] de la benevolencia. La conseguirá con *mayor seguridad*[142] interesando en su favor al amor a sí (*self-love*)[143] de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que se les pide [...] No invocamos sentimientos humanitarios, sino el amor a sí; no les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas[144].

No dice que el origen del intercambio es el egoísmo, ni rechaza la benevolencia como sentimiento moral ni como motivo del intercambio. Indica que en las relaciones de mercado *además* de la benevolencia hay que saber manejar el amor a sí, el interés a la «conservación del ser» (diría Spinoza), porque este interés (que no es vicioso) mueve con

mayor fuerza a los que intercambian (y producen los bienes para el intercambio). No quiero sugerir que Smith evita un individualismo posesivo metafísico (que lo afirma claramente), sino que lo hace todavía de una manera suficientemente compleja, y no tan simplista, deformada y apologética como lo propuso Mandeville[145] o lo enunciará la economía liberal o neoliberal posterior. De allí la coherencia entre *La teoría de los sentimientos morales* y *Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*:

Como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera *necesaria* en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone [consciente y explícitamente], por lo general, promover el interés público, *ni sabe*[146] hasta qué punto lo promueve [...] Pero en este como en otros muchos casos, es conducido por una *mano invisible* a promover un fin que *no estaba en sus intenciones*. Mas no implica mal alguno[147] para la sociedad que tal fin *no entre a formar parte de sus propósitos*, pues al seguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios[148].

El propietario del capital industrial no debe angustiarse de *no conocer* el funcionamiento *total* del mercado. Ese conocimiento es *imposible* y además innecesario. El mercado funciona con «armonía» llevado por la providencia como si compusiera un reloj la mano experta del relojero. El que observa la hora confía en el relojero. No hay que preocuparse. Hay que hacer con conciencia moral responsable lo que toca obrar como deber (y que lo sugiere hacer o lo recrimina el «espectador imparcial» dentro del pecho), en el campo de lo que se puede tener conocimiento (tal como la división del trabajo, el cumplimiento debido de acciones innovadoras, el respeto de la propiedad y el contrato, etc.). Lo demás funciona «automáticamente». Pero Smith, igualmente (y es lo que nos interesa en esta *Política de la Liberación*), instaura una política de manera mucho más arquitectonizada que en los casos de Hobbes, Locke o Hume. Para Smith, la *economía política* es una *economía* del optimismo neo-estoico del mercado, en cuanto afirma (es una creencia, *belief* en el sentido humeano) que produce como resultado un equilibrio armónico, pero es igualmente una *política* económica (o una teoría sobre el aspecto económico *de la política*), y en este caso el que *no sabe* (*porque sobrepasa los límites del saber e intentarlo es imposible*) es el actor político, el gobernante, el Estado. No se trata ya del actor económico como propietario del capital, se trata ahora del soberano y sus representantes:

El gobernante que *intentase dirigir* a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa *imposible*, y se arrogaría *una autoridad* que no puede confiarse prudentemente ni a una sola persona[149], ni a un senado o consejo[150], y nunca sería *más peligroso* ese empeño que en manos de una persona lo suficientemente presuntuosa e insensata como para considerarse capaz de realizar tal cometido[151].

Una teoría sobre los límites del conocimiento de objetos complejos, como el mercado, lleva a producir efectos políticos muy claros. La libertad del ciudadano no debe ser limitada por la irresponsable intervención innecesaria del gobernante, que va más allá de sus capacidades cognitivas y por ello de sus derechos (y deberes) como gobernante:

Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia[152], debe quedar en *perfecta libertad* para perseguir su propio interés [...] El soberano se verá completamente liberado de su deber [...] cuyo [pretendido] cumplimiento acertado no puede garantizar *la sabiduría humana, ni ningún orden de conocimiento*, y es, a saber, la obligación de supervisar la actividad privada, dirigiéndola hacia ocupaciones más ventajosas para la sociedad[153].

Puede observarse claramente que Smith propone una *crítica de la razón económica* (en cuanto a saber *los límites* del conocimiento económico ante la complejidad del objeto-mercado), de la que se «deriva» una *crítica de la razón política*, en cuanto a fijarle límites en su ejercicio, so pena de que si ultrapasa dichos límites se transforma en una acción estratégica *imposible*, irracional, insensata. El principio de *imposibilidad* fija un «marco» (como diría Rosa Luxemburg) a la acción estratégica y a las instituciones políticas. Se trata de un *principio material* fundamental: lo político debe dejar en total autonomía a la lógica armónica del mercado. La economía se independiza así de la política. No debe «meterse mano» donde la «mano invisible» tiene su reino. Claro es que, de todas maneras, Smith se las arregla para que la política (el Estado) intervenga *indirectamente* en las estructuras del mercado. Los libros IV (sobre la intervención del Estado en las políticas aduaneras de importaciones, exportaciones, colonias, etc.) y V (de los gastos de la República, tales como los devengados para la organización del gobierno, la defensa militar, el aparato de la justicia, las obras públicas, etc., y sus correspondientes tipos de recaudación o impuestos, incluyendo el problema de la deuda pública) de *Una investigación sobre la naturaleza...*, conforman un tratado completo sobre el aspecto económico de la *política*, mucho más detallado que la de otros filósofos europeos de su época (con semejanza a la obra de Huang Tsung-hsi[154], que había tratado un siglo antes estos temas dentro de la problemática en China).

[163] Este Estado no sólo protege la propiedad, sino que ahora también asegura las condiciones que hacen posible la promoción y aumento de la riqueza nacional. Es un Estado al servicio de la burguesía. Observamos así la concepción clásica del Estado burgués moderno europeo, en el momento del inicio de la *Modernidad madura*, que con las modificaciones que las circunstancias crecientemente planetarias introduzcan será vigente hasta el siglo XXI. Este Estado, al mismo tiempo y de manera oculta, tiene siempre una concepción autoritaria del poder (para tornar gobernable el parlamentarismo) que se deja ver en el siguiente texto:

Cuando peligra la seguridad del magistrado, alentada por el *descontento popular*, aun cuando la defiendan *los principales*[155] del país; cuando un pequeño

tumulto es capaz de desatar una revolución, ha de emplearse toda la autoridad del gobierno [...] Si un soberano se ve sostenido, no sólo *por la aristocracia* del país, sino por *un ejército permanente* y bien disciplinado, las protestas más anárquicas, infundadas y violentas no le causan la menor inquietud. Puede tranquilamente despreciarlas o perdonarlas[156].

Como puede observarse, que el Estado esté armado ya no responde a las razones de Maquiavelo ante el desastre de Savonarola. Se trata de un uso sistemático del ejército no sólo contra los enemigos externos, sino contra el «descontento popular» como enemigo interno. Desde este horizonte político hay que leer la teoría económica de Smith, que expone desde sus inicios algunas intuiciones fundamentales que no perderán validez hasta el presente, dentro de la tradición de la economía clásica y neoliberal.

El proceso de fundamentación en Smith va pasando de lo más abstracto hacia lo más concreto. Se parte *a*) del «principio» de la tendencia hacia «el progreso natural de las cosas hacia su mejoramiento». Se deriva de ahí *b*) el principio de «propensión al intercambio» o la imposibilidad de no organizar la institución del *mercado*. Del cual se pasa *c*) a la necesidad del principio «de la división del trabajo». Por último, *d*) se llega al trabajo mismo, como una actividad dirigida al cumplimiento de necesidades humanas ordenadas a la reproducción de la vida. Ya hemos considerado los dos primeros momentos. Veamos ahora el tercer momento en el orden de fundamentación:

El mayor desarrollo en el poder productivo del trabajo, y gran parte de su pericia, destreza y aptitud con que éste se aplica o dirige en todos los casos, parecen ser consecuencia de la *división del trabajo*[157].

Smith nos dice que «esta división del trabajo [...] no es en su origen efecto de la sabiduría (*wisdom*) humana»[158], sino que deriva del mercado como propensión al intercambio, y se aumenta ante la extensión del mercado[159] y la existencia del dinero[160]. Pero al hablar del «precio» de la mercancía, por primera vez, toca al trabajo y al efecto de la propiedad y la división del trabajo, en cuanto a la mayor o menor posesión de bienes:

Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias [...] para la vida humana (*human life*). Será rico o pobre de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer [...] En consecuencia, *el valor* (*value*)[161] de cualquier bien [...] es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir [...] El trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor de cambio (*exchangeable value*) de toda clase de bienes[162].

Aplica ahora a la economía política las clásicas categorías del «estado de naturaleza» y el «estado civil», pero modificándolas y aplicándolas al nuevo ámbito epistémico:

El *estado primitivo y rudo* de la sociedad[163] [que] precede a la acumulación de capital (*stock*) y a la apropiación de la tierra [...], en ese estado de cosas el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital (*stock*) se acumula en poder de personas determinadas[164], algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en *dar* (*in setting*) trabajo[165] a gente industriosa[166].

[164] Al trabajo se lo compra, entonces, y se paga al trabajador un salario, que es lo que queda de una doble sustracción: se le «resta» del total del nuevo valor que produce en la mercancía, primero, la «renta» (*rent*) del propietario del suelo, y después la «ganancia» (*profit*) del propietario del capital[167]. Para Smith el total del «precio natural» de la mercancía es igual a salario + renta + ganancia[168].

Para Smith, como hemos visto, el orden de la fundamentación va de la tendencia al progreso y del mercado a la división del trabajo y de éste al cumplimiento de la necesidad por la venta de las mercancías diferenciadas por la nombrada división del trabajo. El ser humano del trabajador no cuenta. No se alcanza a tomar como punto de partida el hecho de que si, en efecto, la división del trabajo depende de las exigencias de los diversos momentos del proceso de producción, sin embargo los productos, que se transforman en mercancía, ante todo deben satisfacer necesidades del productor. El tema de las «necesidades» ha quedado para el final, y prácticamente es invisible[169]. En el tratamiento del salario la subsistencia del trabajador se indica como un límite, lo «necesario para el propio sustento»[170]. Cuando se llega estrictamente a esto, se trata del salario «más bajo, en efecto, desde un punto de vista humano»[171], porque si el obrero no puede reproducir su vida, muere físicamente. Smith nos habla también de la pobreza, ya que no es propicia para la reproducción de las nuevas generaciones:

Germina la tierna planta, pero en un suelo tan árido y en un clima tan frío muy pronto se marchita y muere. Se oye decir con frecuencia que en las tierras altas de Escocia la madre que ha tenido veinte hijos apenas conserva dos [...] En ciertos lugares mueren [los niños], por lo regular, antes de la edad de cuatro años [...] Esta gran mortalidad se advierte generalmente entre los hijos de las clases bajas [...] En los hospicios y en los asilos de las parroquias la mortalidad entre los niños del pueblo bajo es todavía mayor[172].

Y continúa Smith con una descripción que, si no fuera el efecto del capitalismo naciente en la Gran Bretaña del siglo XVIII, diríamos que se trata de un relato macabro. Pero, entonces, ¿de dónde sale de pronto este *efecto negativo* masivo que pondría en cuestión el optimismo neoestoico de Smith, en aquello del «movimiento uniforme y armonioso del sistema»?[173]. En efecto, Smith tiene una particular ceguera por los efectos *negativos* del capitalismo. Y, por ello, la tarea política del estado civil nunca podrá proponerse solucionar estos «efectos» no armoniosos, porque superan la posibilidad del conocimiento humano finito. Smith debe llamar en su auxilio a la moral, porque entonces puede hacer una

exhortación a soportar en «esta vida» los efectos negativos, ya que, como después explicará de la misma manera Kant:

El que exista *un mundo por venir*, donde se hará justicia a todos los seres humanos; donde todos serán situados junto a quienes son sus iguales en cualidades morales e intelectuales; donde el poseedor de los talentos y virtudes humildes que por la depresión de la fortuna no tuvieron *en esta vida* la oportunidad de manifestarse [...] será colocado en el mismo nivel, y a veces por encima de quienes en *este mundo* han gozado de la más elevada reputación[174].

Se trata, como en el caso de Locke y Kant, posteriormente, de una «teología de la resignación» para los pobres, en sentido estricto, a quienes se les inculca que los ricos poseerán la tierra, pero ellos serán más beneficiados porque alcanzarán... el cielo.

4. *La Revolución burguesa continental en Francia. Una deconstrucción moderna de la Modernidad: Jean-Jacques Rousseau*

[165] Francia, cuatro veces más poblada que Gran Bretaña en el siglo XVI, e igualmente con cuatro veces más de territorio, tenía una composición social con mayor componente campesino. La Revolución industrial no tenía igual peso proporcional como en Gran Bretaña. La burguesía propiamente industrial nunca realizará una revolución claramente en su favor. El así llamado «bonapartismo» indica la ambigüedad de un bloque histórico en el que la burguesía deberá compartir el poder con clases o sectores de clase preburguesas o antiburguesas. El sector rural (terratenientes y pequeño campesinado libre), herencia del feudalismo más desarrollado de Europa, tiene mayor peso, lo mismo que la nobleza. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) proviene exactamente de sectores populares, de origen tradicional y rural, amante de la naturaleza y siempre extraño en el mundo urbano. Es ya el «retorno a la naturaleza» del Romanticismo. De todas maneras, lector de Montaigne (1533-1592), pertenece a la Ilustración francesa (*le Siècle des Lumières*), que en parte se inspira en la inglesa, junto a los miembros de la *Encyclopédie*, Montesquieu (1687-1755), Voltaire (1694-1778) o Diderot (1713-1784) (de quien, amigo primero, se convertirá Rousseau finalmente en irreconciliable enemigo). El sistema industrial no le será ajeno, pero no sólo no será un apologista del mismo, sino que considerará sus efectos *negativos* de manera incisiva. Crítico implacable de la Modernidad será, sin embargo, moderno. Debe indicarse que Rousseau se convierte en un deconstructor sistemático del pensamiento de Hobbes y Locke, aunque los utiliza en su argumentación.

De 1748 a 1762 aparecerán las obras principales de esta generación francesa[175]. La posición de Rousseau en este conjunto es completamente única, y se opone en ciertos casos violentamente a sus coetáneos. Mucho más crítico de la sociedad moderna, desde una perspectiva clásica (desde el pasado romano en especial), se lanza contra la idea del *progreso*, de

la *raison* como una nueva divinidad y de la superioridad de la cultura europea, en nombre de los valores tradicionales (aunque modernos y eurocéntricos, en menor grado, por ejemplo, que Montesquieu), de una razón crítica que afirma la simplicidad de las costumbres populares y del «hombre natural», salvaje, anterior a las deformaciones de la civilización. Será el maestro de una tradición de numerosos críticos de la Modernidad.

En 1749, en el bosque de Vincennes, al visitar a Diderot preso (como Descartes en Neuburg ante el Danubio en 1620) tuvo una experiencia teórica en la que se le presentó en su mente la totalidad del argumento que desarrollará, como participante de un concurso en la Academia de Dijon, en *Discurso sobre «Si el establecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido al desarrollo de las costumbres»*[176], y que permanecerá como el marco teórico de toda su obra posterior. Partiendo de Egipto[177], pasando por Grecia (helenocentrismo inevitable de un eurocéntrico) y Roma, y sin dejar a China en el recuento[178] y otras civilizaciones urbanas, Rousseau muestra cómo fueron decadentes aunque cultivaron las ciencias y las artes. La civilización produce «el lujo, la disolución [de las costumbres] y la esclavitud [de las pasiones]»[179]. Por el contrario, Rousseau enaltece a los persas[180], los escitas, los germanos, los espartanos, a «Roma, en los tiempos de su pobreza e ignorancia»[181], por ser pueblos virtuosos, fuertes, decididos[182]. Toma como ejemplo a Sócrates como el que hace un elogio a la ignorancia contra los sofistas. Pone en boca del maestro de Platón la crítica al orgullo racionalista: «Nosotros no sabemos, ni los sofistas, ni los poetas, ni los oradores, ni los artistas, ni yo, lo que es lo verdadero, lo bueno y lo bello»[183]. Las ciencias son ficción y se originan en vicios (también Rousseau leía a Mandeville):

> La astronomía nació de la superstición; la retórica de la ambición, del odio, de la adulación y la mentira; la geometría de la avaricia; la física de vana curiosidad; todas, y la misma moral, del orgullo humano. Las ciencias y las artes, consiguientemente, deben su nacimiento a nuestros vicios[184].

Es que «el lujo raramente va sin las ciencias y las artes»[185]. Y exaltando anticipadamente las virtudes fuertes y guerreras de Nietzsche, explica que «la monarquía de Ciro fue conquistada por treinta mil hombres, por un príncipe más pobre que la menor de las satrapías de los persas; y los escitas, el más miserable de los pueblos, resistió al monarca más poderoso del universo»[186]. Es una glorificación de la simplicidad, de la pobreza (de los francos y sajones que liberaron de los romanos las Galias e Inglaterra). Con las comodidades «se desvanecen las virtudes militares»[187]. «Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; pero ya no tenemos ciudadanos»[188]. En su ironía, ciertamente ambigua, pero no por ello menos anticipatoria de muchos efectos *negativos* de la Modernidad, lanza una plegaria al Dios de su niñez:

> Dios todopoderoso, tú que tienes en tus manos los espíritus, libéranos de las luces (*lumières*)[189] y de las artes funestas de nuestros padres y danos la ignorancia,

la inocencia y la pobreza [porque] el progreso de las ciencias y de las artes no ha agregado nada a nuestra verdadera felicidad; ellas más bien han corrompido nuestras costumbres[190].

[166] A partir de las mismas tesis fundamentales, publicó *Discurso sobre «Cuál sea el origen de la desigualdad entre los hombres y si ella es autorizada por la ley natural»*[191] cinco años después del anterior. Ahora pasaba claramente al nivel político, y se enfrentaba con Th. Hobbes, J. Locke y D. Hume (en cuya casa residió en Gran Bretaña, pero que, igualmente, terminó en malos términos como con Diderot). Comenzaremos así, exactamente, donde hemos dejado nuestras reflexiones al final de la exposición de Smith[192]. Para el ético-economista escocés la pobreza es un efecto *negativo* no significativo. Para Rousseau es prácticamente el punto de partida.

Nuestro pensador no tratará «la desigualdad natural o física», evidente y sin necesidad de mayores explicaciones, sino la desigualdad «moral o política»[193], que para Locke o Smith son momentos de un «estado de naturaleza» segundo (cuando hay propiedad, moneda y acumulación de *stock*), es decir «punto de partida», «hechos» de la experiencia. Para Rousseau (como para Marx o la política de la liberación) son objeto problemático, *efecto* de procesos históricos. En efecto, Rousseau, debido a la influencia de toda su generación (quizá de la reciente obra de Montesquieu de 1748), no define como «hechos naturales» lo que es un momento «histórico»: la desigualdad «consiste en diferentes privilegios de los que algunos usufructúan en prejuicio de otros, como ser ricos, más honrados, más poderosos que otros, o aun que se hacen obedecer»[194].

Los filósofos ingleses se remontan hasta un «estado de naturaleza», donde hablan de «opresión, pasiones y orgullo [sin advertir] que han proyectado en el estado de naturaleza las ideas que han tomado de la sociedad»[195] civil actual. Por ello, «Hobbes pretende que el ser humano es naturalmente intrépido y busca siempre atacar y combatir»[196], siendo que en el origen no pudo sino ser tímido y huidizo de las fieras salvajes, en medio de grandes peligros continuos. Pero gracias a la organización y las armas pronto lograron seguridad, como vemos entre «los caribes de Venezuela»[197]. Sus enemigos fueron más bien las enfermedades. El «hombre salvaje» (*l'homme sauvage*) gracias a su inteligencia y sus pasiones en la producción lenta de la lengua (esa institución maravillosa)[198], hizo enormes progresos. Pero no podemos «concluir con Hobbes que porque no tenía ninguna idea de lo que era la bondad fuera naturalmente malo; que fuera vicioso por no conocer lo que fuera la virtud [...] Hobbes [...] debió concluir que el estado de naturaleza es aquel en el que el cuidado de la conservación es el menos perjudicial con respecto al otro, es el estado más propicio a la paz y más conveniente al género humano»[199], porque «no es el desarrollo de las *Luces*, ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia de los vicios lo que impide hacer el mal»[200]. «La conmiseración es tanto más enérgica cuando el animal espectador (*animal spectateur*[201]) se identifica más íntimamente

con el animal sufriente. Es evidente que esta identificación es mucho más íntima en el estado de naturaleza que en el estado de razonamiento»[202]. Y argumentando y dando numerosos ejemplos, Rousseau intenta probar que el «hombre (dicho) salvaje» tiene una simplicidad moral más profunda que el depravado «hombre civil» o civilizado, desde los egipcios y griegos hasta la Modernidad.

«El primer cuidado [del ser humano] es su conservación»[203]. La tierra le entrega los bienes para las «necesidades[204]; el instinto le mueve a usarlos. El hambre, y los otros apetitos, paso a paso se colman de diversas maneras»[205], y lentamente se desarrollan las costumbres y las artes, mejora su lengua, se hace sedentario, pero «según el axioma del sabio Locke, no habría habido injusticia antes de la propiedad»[206], pero ciertamente hubo muchas instituciones morales antes que ella, ya que hubo costumbres, tradiciones y castigos. «El hierro y el trigo[207] han civilizado a los hombres pero han perdido al género humano»[208]. Una vez desarrollado el ser humano, y teniendo propiedad, puede hablarse de «amor propio interesado»:

Competencia (*concurrence*) y rivalidad, de una parte, y oposición de intereses de la otra, y siempre el deseo oculto de acumular ganancia en defecto de otros: todos los males son el *primer efecto* de la propiedad y el cortejo inevitable de la desigualdad naciente[209].

Como puede observarse, la filosofía política de Rousseau, a diferencia de los pensadores anglosajones estudiados, no sólo no hace la apología del capitalismo sino que se torna un crítico, ambiguo es verdad (porque se torna al pasado), del orden vigente de la Modernidad madura. El «estado de guerra» de Hobbes (como naturaleza) o de Locke (como un «tercer» estado) se hace permanente:

La sociedad naciente dejó lugar al más horrible *estado de guerra*: el género humano, envilecido y angustiado, no puede buscar el camino de vuelta, ni renunciar a las adquisiciones que por desventura ha inventado[210] [...] Los ricos, sobre todo, sintieron pronto cuánto les era no ventajosa una guerra perpetua [...] No teniendo ya razones válidas para justificarse ni fuerzas suficientes para defenderse [...] *Unámonos* —dicen— *para garantizar la opresión de los débiles [...] y asegurar a cada uno la posesión que le pertenece: [son] las instituciones que reglamentan la justicia y la paz [...] sometiendo igualmente a los poderosos y los débiles a los deberes mutuos*[211].

[167] Para Rousseau, tanto Hobbes como Locke o Hume «inventaron razones específicas por llegar a tal fin»[212], y «los sabios observaron que era necesario decidirse a sacrificar una parte de su libertad para la conservación de la otra parte»:

Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas dificultades a los débiles y nuevas fuerzas a los ricos, destruyeron sin retorno la libertad narural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, de

una pura usurpación hicieron un derecho irrevocable [...] sometieron a todo el género humano al trabajo [asalariado], a la servidumbre y a la miseria[213].

Palabras durísimas de Rousseau que parecieron insensatas a muchos en su época, pero que dos siglos y medio después suenan a un diagnóstico *objetivo* de la pobreza del mundo al comienzo del siglo XXI. Nuestro crítico invierte entonces la argumentación de los clásicos del liberalismo. Aun el «derecho de conquista», propuesto por Locke, no es ningún derecho sino que establece que «el conquistador y el conquistado permanecen siempre entre ellos en *estado de guerra*»[214]. De todas maneras hay un límite absoluto de las instituciones, aun de las que se han organizado para dominar a los pobres, a los débiles: «El derecho de propiedad no siendo sino una convención e institución humana, permite a todo hombre disponer de aquello que posee: pero no sobre los dones esenciales de la naturaleza, tales como la vida y la libertad»[215].

Además, como toda institución humana, todo contrato es revocable[216]. Y esto es necesario tenerlo claro porque siendo progresiva la desigualdad, es necesario en cada época luchar contra ella de manera específica:

Si observamos el *progreso de la desigualdad* (*progrès de la inégalité*) en las diferentes revoluciones, encontramos que el establecimiento de la ley y el derecho de propiedad fue el primer paso; la institución de la representación el segundo; que el tercero y último fue la transformación del poder legítimo en poder arbitrario [...] hasta que nuevas revoluciones disuelvan el gobierno y lo aproximen a una institución legítima»[217].

De pronto comienza a aclararse el método de la filosofía política crítica de Rousseau. Los sistemas históricos, como Totalidades institucionales, «fijan» grados cada vez más desarrollados de «desigualdades», que habiendo sido el fruto de una «revolución» pasada, maduran diacrónicamente hasta que por la entropía institucional inevitable será necesaria una nueva «revolución». Lo que le horroriza a Rousseau, y posteriormente a Freud o Foucault por diversas razones, es lo «disciplinario» o «represivo» de la institucionalidad. Hemos de tratar el tema en el segundo nivel (*B*) de una arquitectónica política futura, no ya situado en el nivel de la acción estratégica sino de los marcos institucionales *inevitables*, aunque equívocos, de la vida política.

Será necesario definir claramente los componentes categoriales de esta *lógica*, con la precisión que pueda alcanzarse en una arquitectónica de la *Política de la liberación*. Rousseau es entonces uno de los filósofos que nos muestra el camino que estamos buscando. «Las instituciones sociales [...] cometen *inevitablemente* (*inévitable*) abusos»[218], a lo que se le opone *en el origen* un actor *indeterminado*, *no institucionalizado*, y por ello sin desigualdad todavía —es lo que denominaremos la *potentia*—. El aumento progresivo de la desigualdad (en el «progreso» concebido por la Modernidad) es aumento de opresión posible:

El hombre salvaje [....] respira en tranquilidad y libertad [...] Por el contrario, el ciudadano [el burgués] siempre activo, se agita, se atormenta sin cesar para encontrar una ocupación todavía más laboriosa; trabaja hasta la muerte, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad [...]; está orgulloso de su esclavitud [...] ¡Qué espectáculo para un [indígena] Caribe, estos trabajos penosos y envidiables de un ministro europeo![219].

[168] Siete años después publica Rousseau *Del contrato social* o *Principios del derecho político*[220]. Ahora se trata de aplicar todo lo ganado a una visión arquitectónica de la problemática de la filosofía política, que, de todas maneras, sigue por el mismo carril del discurso categorial ya enunciado. Nuestro autor pareciera que se encuentra en un dilema. Habiendo criticado hasta su *imposibilidad* las instituciones o el estado civil, si es que no se quiere producir efectos *negativos* intolerables, ¿cómo se podrá ahora hacer referencia a las instituciones o al estado civil para fundar su *posibilidad*? Veremos cómo, al final, se queda el gran crítico a la mitad de camino, aunque la senda iniciada es la que emprenderemos decididamente en la parte arquitectónica de esta *Política de la Liberación*. La manera como intenta superar el dilema será el hilo conductor de nuestra relectura del tan conocido texto. Desde el comienzo se plantea el dilema:

El hombre nace libre, y en todas partes está encadenado (*dans les fers*)[221] [...] [*a*] En tanto un pueblo está forzado a obedecer, que obedezca; [*b*] mas cuando pueda sacudirse el yugo, y que él lo sacuda, tanto mejor: pues recuperando la libertad por medio del mismo derecho por el que fue subyugado, o tenía fundamento para sacudirlo, o no lo tenían para subyugarlo[222].

La filosofía política conservadora no puede justificar el que el ciudadano pueda poner en cuestión el orden establecido (como Hobbes, Kant, o Kelsen posteriormente). Rousseau es claro en esta posibilidad. Si el pacto social (*pacte social*) se realiza para la «conservación» (*conservation*) de la vida, y si la sociedad no cumpliera con esa finalidad, el ciudadano puede rescindirlo. Lo que se expresa a continuación de otra manera:

[*a*] El *orden social* es un derecho sagrado que se constituye como *la base* de todo el resto. [*b*] Sin embargo, este derecho no proviene de la naturaleza; se encuentra *fundado* sobre convenciones[223].

Es decir, y Rousseau no logra exponer el discurso de la filosofía política *crítica* teniendo en consideración estos dos aspectos explícitamente indicados[224], habría que analizar, [*a*] en un primer momento, ese «orden social» que «hay que obedecer», base o fundamento (ontológico) de todo el resto. Pero, [*b*] en un segundo lugar, como dicho orden «no proviene de la naturaleza» o se lo puede sacudir como un «yugo», habría que analizar también extensamente las condiciones de dicha transformación (el «sacudirse el yugo»). Algún capítulo toca el segundo tema, pero no alcanza la relevancia que pudo esperarse ante el enunciado del «tema» en el Libro I.

Se lanza entonces en primer lugar a fundamentar el «orden *vigente*», al que pondrá en cuestión cuando sea posible, pero desde el pasado (desde la naturaleza salvaje de la especie humana[225]).

Tanto Grocio como Hobbes, como antes Aristóteles, se equivocan en pensar que el género humano siempre fue dirigido por «jefes» ante esclavos o ante manadas de bestias[226]. El ejercicio de la pura fuerza no tiene continuidad en el largo plazo, y por ello para ser factible «la fuerza debe transformarse en derecho, y la obediencia en deber»[227]. Contra Locke, explícitamente, demuestra que no hay ningún derecho a tener esclavos[228], ni tampoco «derecho de conquista»[229]. En el origen no hay individuos solitarios, hay «agregaciones» o comunidades espontáneas. Para entender el nacimiento de «una asociación, [...] un bien público [... o] un cuerpo político»[230], no queda sino remontarse a una «primera convención», por medio de la cual «un pueblo es un pueblo [...] el verdadero *fundamento* de la sociedad»[231]. Es obvio que dicho «pacto», para Rousseau —como para Suárez—, «nunca pudo ser *formalmente* enunciado, en todas partes el mismo, en todas *tácitamente* admitido y reconocido, hasta que es violado, momento en el que cada uno toma conciencia de sus derechos primigenios, y recupera su libertad natural»[232].

Rousseau formula correctamente el problema cuando dice que «los hombres llegan a un punto en donde los obstáculos que impiden su conservación en el estado de naturaleza vencen la resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en tal estado»[233]. Aún se enuncia coherentemente la fórmula central de su política:

> Encontrar una *forma de asociación* que defienda y proteja con toda la fuerza común [de la sociedad][234] la persona y los bienes[235] de cada asociado, y por lo que cada uno, uniéndose a todos, *no se obedezca sino a sí mismo y permanezca libre como antes*[236].

Pero, acto seguido, exige «la alineación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad [...] La alineación se efectúa sin reservas»[237]. Aquí Rousseau se dejó llevar por las fórmulas en boga sobre la cuestión. En realidad, como veremos, no hay necesidad de una «alienación total», y menos de «todos sus derechos», y, por esto mismo, la solución aportada por la categoría de una «comunidad política-discursiva»[238] formula mucho mejor lo que Rousseau pretende (pero no puede explicitar). Esto nos muestra la ambigüedad en la que va cayendo, porque se va impidiendo el camino hacia una crítica futura posible. Si es alineación «total» no hay recuperación posible; y si la alineación no es total hay que indicar las condiciones de la misma (como formulaba Suárez, entre otros). Y de nuevo aparece una cierta imprecisión en la propuesta siguiente:

> Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *voluntad general* (*volonté générale*); y recibimos entonces cada miembro como parte indivisible del todo[239].

No es ya Hobbes, no es Locke; es ya un aspecto *material* (como *Voluntad*) de la política que esperamos poder trabajar en la parte arquitectónica con alguna precisión. En pocas líneas nos expone todas las categorías que se propone analizar:

Este *acto de asociación* produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros como los que tengan voz en la asamblea, la cual recibe de este acto su unidad, su *Yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública [...] tomó en el pasado el nombre de *ciudad*, ahora el de *república* o de *cuerpo político*, el que es denominado *Estado* cuando es pasivo, *soberano* cuando es activo, *poder* (o *potencia*) comparándolo con sus semejantes. Con respecto a los asociados, toma colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, como participantes de la autoridad soberana, y *sujetos*, como obedientes a las leyes del Estado[240].

Un verdadero panorama completo de categorías fundamentales de la filosofía política, que no podremos exponer aquí en detalle, pero que lo usaremos en nuestra parte arquitectónica. Sólo examinaremos algunos textos centrales para mostrar el sentido y las limitaciones críticas de Rousseau.

[169] Una formulación feliz de Rousseau fue aquello de la «Voluntad general», y esto porque un consenso que se institucionaliza en un pacto se sitúa en el nivel de la inteligencia práctica, discursiva. En cambio, hablar de «Voluntad» es referirse a un nivel material, al poder y a las motivaciones políticas. Para Rousseau la «Voluntad general» debe ser considerada diacrónicamente. En su plenitud, y respondiendo a su definición, «cuando más las intenciones se aproximan a la unanimidad, más también la Voluntad general es dominante»[241]:

En tanto muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, tienen una sola voluntad que se refiere a la conservación común y al bienestar general. En estos casos las decisiones del Estado son vigorosas y simples; las máximas son claras y luminosas; no hay intereses contradictorios; el bien común muestra siempre su evidencia [...] La paz, la unión, la igualdad son enemigos de las sutilezas políticas [...] Un Estado en esta situación necesita pocas leyes[242].

Aquí Rousseau casi toca el momento en que la comunidad, como poder en sí, todavía indeterminado, no es todavía el poder institucionalizado. Por otra parte, describe al mismo tiempo las épocas clásicas, cuando «el Estado se constituye, cuando el consentimiento habita el territorio, cuando [todos] se someten a la soberanía»[243].

Mientras que, cuando «el Estado se debilita, cuando los intereses particulares no construyen el sentido común [...], la unanimidad ya no reina; la Voluntad general ya no es la voluntad de todos; se levantan contradicciones, debates [...] En fin, el Estado está próximo a su ruina»[244]. Rousseau se pregunta: «¿Se ha aniquilado por lo tanto la Voluntad general o se ha corrompido?»[245]. A lo que responde inesperadamente: «Ella es siempre constante, inalterable y pura»[246]. Esta respuesta no remite a

la cuestión del poder originario indiferenciado, porque en este caso la Voluntad general se habría transformado en un ideal contrafáctico, en el poder en sí sin posible fisura interna todavía.

Diacrónicamente, como hemos ya anotado, la Voluntad general podría perder su ruta. En estos casos es cuando la Voluntad general entra en crisis y aparece otro tipo de «unanimidad, que es cuando los ciudadanos, caídos en un estado de esclavitud, no tienen ni libertad ni voluntad»[247]. Es la corrupción fundamental.

Para Rousseau, entonces, el pacto social funda la Voluntad general; o, a la inversa, la Voluntad general aparece empíricamente como el pacto social originario.

La Voluntad general, podríamos decir, es la concordancia de las voluntades particulares en tanto están unidas efectiva o realmente en torno a una causa política que las constituye como una entidad política, como un agente con personalidad moral empíricamente constatable (la *potentia*). Esta Voluntad en tanto soberana «es inalienable, es indivisible»[248]. La Voluntad general es el poder como fundamento ontológico[249] que mueve efectivamente al cuerpo social a obrar mancomunadamente un fin o un bien realmente común. La particularidad es subsumida (no negada) en lo universal de la comunidad. Sin embargo, como veremos en el futuro, esa Voluntad podría entrar en crisis no por disolverse en la particularidad, sino al afirmarse fetichistamente como Totalidad sin alteridad, como la Nación ante naciones «inferiores», como la Metrópolis ante «colonias», como la *potestas* ante la *potentia*. Habrá que exponer en qué sentido podremos predicar de ella como el tener una «unión perfecta»[250], una incorruptibilidad que se mantiene «constante, inalterable y pura»[251], o que «la Voluntad general no pueda errar», con la pretensión de que «jamás puede corromperse el pueblo»[252].

Esa Voluntad general, además, se actualiza por un «compromiso (*engagement*) recíproco»: «como miembro del soberano hacia los particulares, y como miembro del Estado en relación con el soberano»[253]. Su lugar de ejercicio es «la deliberación pública que obliga a todos los sujetos en relación al soberano»[254]. Esa Voluntad general del cuerpo político es la soberana, y no puede «haber ninguna ley fundamental obligatoria» anterior a esta Voluntad.

La Voluntad general es una «convención del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil, porque no puede tener otro objetivo que el bien general; y sólida, porque tiene por garante la fuerza pública y el poder supremo»[255]

La «voluntad particular» o «el interés particular» pueden ser contrarios a la «Voluntad general» como «naturalmente independientes», pero son subsumidos en «la persona moral que constituye el Estado como un ente de razón»[256], que es «el estado civil [...] que sustituye en su conducta al instinto por la justicia, otorgando a sus acciones la moralidad que antes no tenía»[257]. Aquí Rousseau repite que «el estado civil [otorga] la libertad moral, que es la que transforma al ser humano en señor de sí

mismo; pues el impulso del solo apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad»[258]. De la misma manera, «todo ser humano tiene el derecho de arriesgar la vida para conservarla»[259], aunque no distingue claramente entre el «malhechor» que se opone a las instituciones y se transforma en el «enemigo» de la legalidad, del «rebelde» que, luchando por una causa justa aunque aparezca en el presente como «traidor a la patria», puede ser el héroe de la patria futura[260].

[170] Rousseau trata un tema ausente en muchos de los autores que le anteceden, la cuestión del «pueblo». Pocos pueblos y durante poco tiempo fueron ejemplo de vigor y virtud, «como Esparta en tiempo de Licurgo, como Roma después de los Tarquinos, o como entre nosotros Holanda y Suiza después de la expulsión de los tiranos»[261]. Además, difícilmente un pueblo vive «dos veces» ese tiempo clásico[262]. Rousseau está pensando en algo muy semejante al «espíritu de las naciones» de Montesquieu o a lo que Hegel llamará «eticidad» (*Sittlichkeit*), como veremos. Es el *ethos* o *carácter cultural* y político de una comunidad lo que está intentando expresar:

> La madurez de un pueblo no es fácil de conocer. Si se apresura [su formación] se frustra la obra. Tal pueblo es disciplinado en su nacimiento; otro después de diez siglos. Los rusos nunca pudieron civilizarse (*policés*), porque se lo intentó hacer demasiado pronto. Pedro [el Grande] tenía un genio imitativo, pero no era un verdadero genio, que crea de la nada [...] Quiso educar desde el comienzo alemanes o ingleses, cuando era necesario iniciar por conformar rusos[263].

Un pueblo no puede ser ni demasiado grande ni chico[264], y debe guardar una proporción entre su población y su territorio[265]. Todo esto se amalgama y constituye una estructura compleja de «fertilidad del suelo», de «influencia del clima», del «temperamento de los hombres», de la «fecundidad» en la natalidad, etc., todo lo cual «se encuentra ya ligado por una unión de origen, de interés o de convención que no es aportada por el yugo de las leyes»[266] sino que constituye al pueblo que se dictará sus leyes.

Rousseau recuerda, como es obvio, que todo pueblo o cuerpo político perece algún día: «Si Esparta o Roma desaparecieron, ¿qué Estado puede pretender durar para siempre?»[267]. El crítico Rousseau recuerda un adagio antiguo: «El cuetpo político, tanto como el cuerpo humano, comienza a morir en el día de su nacimiento y porta en él mismo las causas de su destrucción. Pero uno u otro puede tener una constitución más o menos robusta y adecuada para conservarlo con mayor o menor longevidad [...] El mejor constituido terminará un día, pero más tarde que otros»[268].

La corrupción del cuerpo político, para Rousseau, es una tensión interna al mismo. Porque «cuando la voluntad particular obra sin cesar contra la Voluntad general, de la misma manera el gobierno se esfuerza continuamente contra la soberanía [popular]»[269]. Para Rousseau el peligro procede de la misma institución gubernamental que oprime al sobe-

rano, el pueblo, por lo que se viola el pacto original. La disolución del Estado, por extinción de la Voluntad general, es la anarquía u *oclocracia*[270] (otra manera de demagogia), la oligarquía y la tiranía o el despotismo. Esto le lleva a Rousseau a proponer un cierto tipo de democracia directa, porque corrompido un Estado sólo quedaría el Poder legislativo, que es el corazón (hoy diríamos el cerebro) del cuerpo político. Siendo que el Estado se disuelve, el Poder legislativo se sitúa como Voluntad general anterior a las leyes, como «el pueblo en asamblea»[271].

Ese «pueblo en asamblea» —que de alguna manera presagia la «comunidad democrático-discursiva»— debía tener cuatro condiciones:

> No es suficiente que el pueblo en asamblea haya fijado la constitución del Estado [...] No es suficiente que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya organizado la elección de magistrados. Además de las asambleas extraordinarias que en casos imprevistos puédanse requerir, es necesario que las haya fijas o periódicas que nadie pueda abolirlas ni prorrogarlas[272].

Rousseau está pensando en los «comicios romanos»[273], en la organización política de la Ginebra calvinista y, aunque nunca la nombra, en Venecia (con su *Maggiore Consiglio*). Para nuestro autor, «en el instante que el pueblo está reunido legítimamente en asamblea como cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción de gobierno; el poder ejecutivo se suspende, y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado»[274]. La no factibilidad en los Estados territoriales, como Inglaterra o Francia, mostraba la dificultad de la utopía rousseauniana, aunque opino que él acepta esa imposibilidad empírica en su tiempo, pero la sueña como posible en el largo plazo. De todas maneras, aunque no factible, nos deja ver la importancia de la consensualidad en acto, vigente, a la cual hay que saber crearle continuamente posibilidades institucionales en todos los niveles (desde la comunidad de base, municipal, departamental o provincial, hasta en el Estado particular como tal). Por ello, la Voluntad general es el horizonte desde el cual se puede captar el «pueblo en asamblea» (*le peuple assemblé*), y el «sufragio»[275] como un instrumento concreto del ejercicio (no el único) de la consensualidad (*ante factum, in factum* y *post factum*). Todo el problema de la «representación»[276] es tratado por Rousseau como mediaciones en ausencia del «pueblo *assemblé*», que es el postulado que fija el límite perfecto, aunque inalcanzable, que permite criticar o transformar los momentos en que otros factores alejan al pueblo de la consensualidad. La corrupción es un «dejar hacer» a las instituciones representativas que se «alejan» de la base y se constituyen a sí mismas como auto-referentes.

Podríamos decir para concluir que Rousseau está buscando un criterio teórico-práctico y político para relanzar críticamente el «orden vigente», en torno al concepto de Voluntad general, del que ha mostrado bien su necesidad. Le falta, sin embargo, descubrir la alteridad negada (ante todo como «categoría»): las colonias, los esclavos de Haití, los pobres como obreros asalariados del capital, la mujer y tantos otros actores

excluidos. Por ello, vislumbró la negatividad como pobreza en sus obras anteriores (1750-1755), pero no la supo arquitectonizar suficientemente en su política. Es un clásico que inicia una tradición crítica y que dio los primeros pasos.

§ 10. LA «MODERNIDAD MADURA» EN LA ILUSTRACIÓN ALEMANA. FILOSOFÍA POLÍTICA Y ESTADO

[171] El mar Báltico fue un espacio geopolítico que, desde la caída del Sacro Imperio romano carolingio, brilló desde Noruega o Dinamarca gracias a la expansión de los vikingos o los normandos, y que, comercialmente, mediante la confederación hanseática unía numerosos puertos y ciudades. Königsberg, una de tantas ciudades de la Hansa, un mundo prusiano en medio de la cultura eslava, continuó siendo una sociedad comercial que entrará tardíamente en el capitalismo industrial. Por ello, Kant o Fichte seguirán todavía articulados a ese mundo y no serán expresión política tan clara de la burguesía como los pensadores ingleses. Al contrario, en aspectos fundamentales se le opondrán firmemente. No así Hegel, que significará la expresión filosófica del capitalismo industrial triunfante, optimista, con conciencia de haber alcanzado la hegemonía europeo-mundial del *World-System*.

1. *La política como garantía de la moral: Immanuel Kant*

Como expresión todavía de una oligarquía comercial, pietista, Kant (1724-1804) se ocupa de la política como la plena realización del sujeto práctico-moral, a fin de que se creen las condiciones, que un progreso histórico con sentido ético va anticipando, para el establecimiento de un «estado de paz» (en el Estado, en confederaciones de Estados y en un sentido cosmopolita), que se inicia ya como un «Estado de derecho» como legalidad (que garantiza la propiedad privada), asegurando y dando un contexto propicio para el cumplimiento de la moralidad desde el principio de la libertad y en la promoción de la felicidad ajena.

Esta compleja posición, sumamente elaborada, deja sin embargo a la política como en un segundo plano (mediación formal del derecho en referencia a la plenitud moral) y, aunque mostraremos cómo intenta recuperar el aspecto *material* (por la «doctrina de la virtud» y la «felicidad»), será todavía *formalista*, ya que la política se desarrollará solamente como «doctrina del derecho»[277] o como «deber por la virtud». Habrá una cierta ceguera hacia los problemas materiales, tales como la economía política, asumiendo sin ninguna conciencia crítica el capitalismo mercantil —sabiendo de la existencia del capitalismo industrial por Hume y Smith, pero no pudiendo abordar el tema desde una experiencia prusiana todavía subdesarrollada en este aspecto—. Tiene inevitablemente, como veremos, un concepto reductivo del aspecto *material* de la ética.

Ya hemos insistido en otros trabajos sobre las etapas del pensamiento de Kant[278]. Deben considerarse cuatro: 1) la etapa racionalista (bajo la influencia de Wolff y Leibniz, cuyas tesis quedarán como un sustrato que atravesarán todas las etapas posteriores y renacerán fuertemente en la cuarta, como veremos); 2) la etapa en la que sufre la influencia empirista

(con la lectura atenta de Hume, pero también de Smith, tiempo en el que descubre a Rousseau con entusiasmo[279], al menos desde 1764); 3) la etapa crítica (el momento por excelencia kantiano desde la *Crítica de la razón pura*, 1781, hasta la *Crítica de la razón práctica*); y 4) la última etapa, que se inicia con la *Crítica del juicio* (1790), que nos interesa ahora de manera particular (cuando Kant desarrolla el ámbito intermedio, entre la razón pura teórica y práctica y lo propiamente empírico, y completa toda la problemática de la *facultad del juicio reflexionante*, que, además, es un intento de recuperar, de alguna manera, el aspecto *material* de su filosofía práctica en un contexto de historia universal[280]).

En esta época del *último Kant*, nuestro filósofo escribe, entre otras, *La religión dentro de los límites de la pura razón* (1793), *Hacia la paz perpetua* (1795), *La metafísica de las costumbres* (1797) y *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología* (1798)[281]. La problemática queda situada dentro del horizonte de los avances efectuados por Kant en la *Crítica del juicio* (1790)[282], que, contra lo que hasta hace poco se interpretaba como obra del «viejo» Kant, hoy se la considera como el auténtico remate arquitectónico de un Kant en plenitud de capacidad especulativa y como el hontanar del «sistema» del que surgirán las generaciones futuras del «Idealismo alemán» y de la «Izqnierda hegeliana». Repasemos resumidamente las tesis centrales de la tercera *Crítica*.

Kant se había anticipado con un pequeño trabajo, *Sobre el uso del principio teleológico en filosofía*[283], en el que se presagian las tesis de ese momento. En el Prefacio de la *Crítica del juicio* se enuncia el tema desde el comienzo:

> La cuestión de si la *facultad de juzgar* (*Urteilskraft*), en el nivel de nuestras capacidades[284] de conocimiento, [y como] un momento intermedio entre el entendimiento (*Verstande*) y la razón (*Vernunft*), tiene también por sí principios *a priori*, [y] la de si éstos son constitutivos o meramente regulativos (*regulativ*) [...], todas estas cuestiones son tratadas en la presente crítica de la facultad de juzgar[285].

Así como Hume mostró que el «principio de causalidad» organizaba los objetos de la experiencia (junto a los de contigüidad y semejanza), no siendo derivado de ella, ahora Kant desarrolla una problemática análoga desde el «principio de finalidad» (o teleológico), que tiene que ver en la naturaleza, en especial con los seres vivos (llamados por Kant «seres organizados»), y en el ámbito humano, teniendo en cuenta el concepto de la libertad (causalidad teleológico-histórica por excelencia). Por ello, «la facultad de juzgar» tiene «un principio peculiar suyo para *buscar* (*zu suchen*) leyes», siendo «ese principio meramente subjetivo *a priori*», y aunque «no tiene un campo propio de objetos (*Feld der Gegensstaende*)»[286], puede tener algún tipo de suelo (*Boden*) en el que «sólo sería válido ese principio»[287]:

> La facultad de juzgar es la capacidad de pensar[288] lo particular (*Besondere*) como contenido en lo universal (*Allgemeinen*). Si lo dado es lo universal (la regla, el

principio, la ley), la facultad de juzgar subsume (*subsumiert*) lo particular en lo universal [...], es determinante. Pero si lo dado es sólo lo particular, [y] lo que debe buscarse es lo universal, en este caso la facultad de juzgar es meramente *reflexionante* (*reflektierend*)[289].

[172] Se denomina reflexionante porque en este caso la facultad de juzgar, «como quiera que esté organizada la naturaleza de acuerdo a sus leyes generales, será necesario rastrearlas totalmente a base de aquel principio [de finalidad] y de las máximas que en él se fundan, porque sólo hasta donde aquél impere podremos adelantar en la experiencia con el uso del entendimiento y adquirir conocimiento»[290]. De otra manera, la facultad de juzgar permite al ser humano organizar la totalidad de la experiencia de la naturaleza (y del mundo moral por la causalidad final de la libertad) como una unidad, gracias a un principio subjetivo *a priori*; por ello el «principio de finalidad (*Prinzip der Zweckmaessigkeit*) [...] es un principio trascendental»[291]; condición de posibilidad y no dato empírico.

No estamos en el nivel del conocimiento teórico de un objeto dado, sino que se concibe «el objeto mismo (su forma o existencia) en tanto *efecto*»; en este caso «es pensado únicamente *como posible* mediante un concepto de éste, entonces se piensa en un fin. La representación del *efecto* es en este caso fundamento determinante de su causa y es *anterior* a ésta»[292]. En el ámbito de la naturaleza, «en la idea universal de la naturaleza como suma de objetos de los sentidos, no tenemos ningún fundamento de qué cosas de la naturaleza sirvan entre sí de medios para fines»[293], porque no encontramos en ella eso que llamamos finalidad. «Sin embargo, para la investigación de la naturaleza es lícito que se utilice, por lo menos *problemáticamente*, el modo de juzgar teleológico»[294], y especialmente entre los seres vivos (plantas y animales)[295] se hace más necesario. Y así podemos tener «la idea de la naturaleza entera como sistema regido por la regla de los fines»[296].

El ser humano, según la argumentación de Kant, es parte de la naturaleza, pero «sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, como necesaria en sí»[297]. Y así nos introducimos sólo ahora en nuestro tema:

El ser de esta clase es el ser humano, pero considerado como *noúmenon*, el único ser narural en quien, del lado de su propia constitución, podemos reconocer una capacidad suprasensible (la libertad) y aun la ley de la causalidad, junto con el objeto [práctico] de esta última, que él puede proponerse como fin supremo (*hoechsten Zweck*) (el bien supremo en el mundo) [...]. El ser humano [...], en calidad de ser moral [...] pero también sólo en él, a título de sujeto de la moralidad, cabe encontrarse el poder darse incondicionadamenre sus leyes con respecto a fines, que lo hace [...] capaz de ser fin de fines (*Endzweck*), al cual se halla subordinada teleológicamente toda la naturaleza[298].

Kant ha llegado así a algo parecido a una fundamentación ontológico-natural de la política. Si el ser humano es la culminación de la realidad natural, su propio fin sería algo así como la finalidad última del universo:

El primer fin de la naturaleza sería, entonces, la felicidad (*Glueckseligkeit*) [humana], y el segundo la cultura (*Kultur*) del ser humano[299]. [Para] alcanzar éste su finalidad [era necesaria] aquella organización de las relaciones recíprocas de los seres humanos en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da coacción (*Gewalt*) legal a una totalidad que se llama *sociedad civil (buergerliche Gesellschaft)*, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo (*Entwickelung*) máximo de las disposiciones naturales[300].

Kant ha realizado un extraordinario periplo teórico y, sin embargo, en su propio discurso no se ha perdido sino que ha llegado al puerto. Hagamos todavía un corto recorrido por él, a fin de enmarcar su proyecto de filosofía política:

Pero aunque los seres humanos fuesen lo bastante sabios para encontrarla [a esa organización] y lo bastante cuerdos para someterse a su coacción, se requeriría aún una totalidad cosmopolita (*weltbuergerliches*), es decir, un sistema de todos los Estados (*ein System aller Staaten*), ya que corren el riesgo de perjudicarse mutuamente»[301].

Kant sabe de la dificultad de un tal «postulado» de la razón práctica, de este «proyecto» (*Entwurf*). Tiene nuestro filósofo conciencia de que esos fines (la organización de la sociedad civil y sobre todo de la paz perpetua mediante «un sistema de todos los Estados») no son objetos del «saber», sino que tienen una constitución «subjetiva» y son objetos de «fe racional»:

[Son] los objetos que, en relación con el uso conforme al deber de la pura razón práctica (como consecuencias o como fundamentos) necesitan concebirse *a priori*, pero que son trascendentes para el uso teórico de esa facultad; son meros temas de la fe (*Glaubenssachen*) [...] El principio supremo de todas las leyes morales es un postulado (*Postulat*), se postula así al propio tiempo la posibilidad del objeto supremo de éstas, y, por ende, rambién la condición en que podemos concebir esa posibilidad[302].

Desde este horizonte problemático, consideremos ahora *La religión dentro de los límites de la pura razón*, texto que continúa con los temas tratados, aunque desde otro punto de vista. Deseamos comenzar por el rescate del aspecto material de la ética:

La moral no necesita de ningún fundamento *material (materialen)* de determinación del libre albedrío [...] Pero, aunque la moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación de fin (*Zweckvorstellung*) que hubiese de *preceder* a la determinación de la voluntad, aun así *puede* ser que tenga una *relación necesaria* a un fin semejante, a saber: no como fundamenro (*Grund*), sino

como a las consecuencias necesarias (*notwendigen Folgen*) de las máximas que son aplicadas con arreglo a leyes[303].

[173] A lo que agrega:

Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre [...] pensar *qué mundo* él, guiado por la razón práctica, *crearía* (*erschaffen*) si ello estuviese en su poder, y ciertamente [lo intentaría] de modo que él mismo se situase en *ese mundo* como miembro[304].

Uno es el horizonte de la «fundamentación», del nivel universal formal; otro el de la «aplicación» (*Anwendung*), cuando a la ley universal del imperativo categórico hay que integrarlo (reflexionando o buscando en la «máxima *particular*» la *universalidad* de la ley) en la acción futura (el *objeto* práctico que sintetiza la razón práctica o voluntad). En este segundo caso de *aplicación* de la ley universal por la «facultad del juzgar» pasa del horizonte de la mera voluntad a la del arbitrio: debe hacerse caso de que lo ha de efectuar en *concreto* como un *medio* hacia un *fin*. Hablar de una máxima concreta, medio o fin, es haber pasado del nivel *formal* de la ley al nivel *material* de la teleología, la naturaleza y la historia. En este segundo nivel se encuentra todo el esfuerzo del último Kant.

Es más, veremos que para Kant, en el sentido más *formal* de la validez de su moralidad, hay que crear un mundo en el que la moralidad esté «asegurada», «garantizada», «facilitada». Por ejemplo, en el *estado de guerra* la moral es difícilmente practicable; en el *estado de paz* se encuentran condiciones favorables para su ejercicio. Crear ese «mundo» (como leemos en el texto citado) es un «deber de virtud», en cuyo ámbito se encuentra también la política, y torna a la política que lucha por instaurar la paz en una exigencia *material*, en el sentido de intentar virtudes con vista a fines, en la dirección de realizar en la historia universal el «bien supremo» (que incluye la propia perfección y la felicidad de los demás y, en último término, como hemos visto, un *estado de paz* cosmopolita, de toda la humanidad). Ese intento es un deber que se impone a la voluntad, y que como Idea es un *postulado* de la razón práctica[305]. Veamos la cuestión por partes y desde el comienzo. Ya al enfrentarse a la crisis de su segunda etapa contra el empirismo, Kant bosquejó su teoría de los «dos reinos», dualismo que nunca superará:

Las substancias inmateriales [las almas cuasi-leibnicianas] [... pueden] estar inmediatamente unidas entre sí; son capaces de constituir un gran todo (*ein grosses Ganze*) que puede nombrarse *el mundo inmaterial* (*mundus intelligibilis*)[306].

La Idea de un *mundo moral* tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible, sino [...] como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él[307].

Este «mundo de fines» o «comunidad de los espíritus» (no empírico y en cierta manera no corporal para Kant) es trascendental: se le presu-

pone la voluntad pero no se lo conoce empíricamente, a la manera de la «inferencia de la mente» o el «principio de justicia» en Hume. En Kant, ahora, es necesario situarse en el nivel trascendental cognitivo, en el ámbito exigido como un «postulado» para la posibilidad de la aplicación práctica de la voluntad:

De todas la Ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la que sabemos (*wissen*) *a priori* la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral que sabemos (*wissen*). Pero de las Ideas de Dios o inmortalidad [o de un Reino de Fines, Reino de Dios o Comunidad ética] [...] no podemos sostener que las conocemos (*erkennen*) e inteligimos, no diré su realidad, sino ni siquiera su posibilidad. Y no obstante son las *condiciones de la aplicación* (*Bedingungen der Anwendung*) de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo [*das hoechste Gut*])[308].

En la «aplicación» del principio moral para la constitución de una acción «buena», es necesario un *contenido*, es decir, tener algún fin. El *cómo* se obra la acción es su validez moral o legalidad jurídica; *lo que* se obra es un fin concreto según el principio de finalidad. Sin un fin no hay acción; no se daría el «objeto» pleno práctico-moral. Y el fin de todos los fines o «todo el objeto de una razón práctica pura»[309] es la Idea de un «bien supremo», como hemos visto. Kant intenta mostrar su necesidad, en la *Crítica de la razón práctica*, postulando su posibilidad *después* de la muerte, para lo que debía demostrar la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma[310]. Pero también es posible, y más importante, postular su posibilidad en la plena realización de la historia universal, un postulado *in the long run* que mueve profundamente el optimismo pietista de Kant, y que le permite no pensar la política de manera frontal, directa, sino a través del rodeo de la moral, no advirtiendo, sin embargo, sus condiciones materiales más profundas. Pero, al menos, Kant no concibe explícitamente su política como una mera garantía para la reproducción del capitalismo (que es tan evidente en Locke, Hume o Smith):

Cuando la naturaleza humana haya alcanzado *su pleno destino* y *su máxima perfección posible*[311], se instaurará el reino de Dios *en la tierra*, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna y no por mor de autoridad pública alguna. Ésta es la *suprema perfección moral* que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo quepa esperarlo tras el transcurso de muchos siglos[312].

[174] Todo mejoramiento moral histórico es como una *anticipación* de, y una *aproximación* a, ese «reino de fines» —que Marx denominará «reino de la libertad», pero en referencia al nivel material del trabajo y la economía política—. En Kant este «reino» cobra un *lugar* arquitectónico muy particular. En su obra de 1793 *La religión*, a la que nos hemos estado refiriendo, expone su posición definitiva al respecto. Su punto de partida, como en el caso de los anglosajones, es un «estado de naturaleza»,

pero desde una problemática moral. Dado que en el ser humano hay una «propensión» (*Hange, propensio*)[313] a desear «las máximas del albedrío contrarias a la ley»[314], que cuando se hacen costumbre son «los vicios de la cultura y civilización»[315] (en el sentido de Rousseau), el mal consiste en que «invierte (*umkehrt*) el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo [...] Hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral»[316]. La acción puede ser la misma, pero «esta inversión de los motivos» (*Umkehrung der Triebfedern*) es el «mal radical» (*radical Boese*)[317]. En el «estado de naturaleza» reina este mal. Es necesario un «restablecimiento» (*Wiederherstellung*)[318], un crear la fuerza que permita enderezar la «inversión». Kant desde este momento propone nuevas distinciones teóricas sobre las ya tradicionales de la filosofía política.

En primer lugar, el «estado de naturaleza» se escinde en dos momentos. Hay un «estado de naturaleza jurídico» (*juridische Naturzustande*)[319] y otro «ético»: «Así como el *estado de naturaleza jurídico* es un estado de guerra de todos contra todos, así el *estado de naturaleza ético* (*ethische*) es un estado de incesantes ataques por parte del mal»[320].

Para Kant la humanidad tiene el deber de obrar en vista de «un fin comunitario [de] la promoción del bien supremo como bien comunitario»[321]. Las razones para pasar del estado de naturaleza al estado civil dadas por Hobbes, Locke o Hume no son suficientes para Kant. Además, como veremos, en el estado civil jurídico [*2.b* del próximo esquema] puede permanecer el estado de naturaleza ético [*1.a*]. Kant da razones morales, no de sobrevivencia (que serían *materiales*), sino razones de progreso ético de la subjetividad. Observemos cómo se *transita* de un estado de naturaleza ética [*1.a2*] a una sociedad civil ética [*2.a*]:

Una asociación de seres humanos bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta Idea se la puede llamar [asociación] *ética* [*2.a*], y, en cuanto estas leyes

Esquema 10.1. ARQUITECTÓNICA DE LA ÉTICA, LA POLÍTICA Y EL DERECHO

1. Estado de naturaleza	2. Estado civil	3. Estado de paz[322]
1.a. Estado de naturaleza ético[323]	2.a. Sociedad civil ética, comunidad ética[324]	3.a. Reino de Dios
1.b. Estado de naturaleza jurídico[327]	2.b. Sociedad civil jurídica[325] b.1. Derecho púhlico[328] (República) b.2. Derecho de gentes[329] (Confederación)[330] b.3. Derecho cosmopolita[331] (Estado cosmopolita)[332]	3.b. Paz perpetua[326]

son públicas, *sociedad civil ética (ethisch-buergerliche Gesellschaft)* (en oposición a la *sociedad civil jurídica*) o *comunidad ética*[333]. Ésta [la ética] puede existir *en* una *comunidad política*[334] [*2.b*] e incluso estar formada por todos los miembros de ella[335] [...] Si bien hay una cierta analogía eutre ambas [*2.a* y *2.b* del esquema *10.1*], consideradas en general como dos comunidades, atendiendo a la cual la primera puede también ser llamada *Estado ético*, esto es: *reino de la virtud* [...], aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin[336].

[175] Este extraño, complejo y no muy recurrido texto de Kant nos muestra la dificultad de situar el *lugar* de la política en su arquitectónica. Lo interesante es que Kant abre el campo para una acción comunitaria moralizadora, podríamos decir (algo así como las organizaciones no gubernamentales[337] en nuestros días). Nuestro filósofo piensa, en esta etapa definitiva, con dichas categorías. Veamos un ejemplo:

Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los seres humanos entre sí en cuanto están comunitariamente (*gemeinschaflich*) bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético*[338] es aquel en el que los seres humanos están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*. [...] En una *comunidad* [ética] todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad (Moralität)* de las acciones (que es algo *interior*, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas), en tanto que las leyes humanas públicas, lo que constituiría una *comunidad* [política] *jurídica*, están ordenadas sólo a la *legalidad (Legalität)* de las acciones[339].

Kant, como hemos visto, distingue un nivel del «estado público»[340] que es legal (*2.b*), de un nivel «interior» de la conciencia como moralidad, que no es necesariamente solipsista (*2.a*). En *Sobre la paz perpetua* se nos aclaran ciertos aspectos ya tocados:

No es el *estado de paz*[341] entre los hombres, que viven juntos, el *estado de naturaleza* (*status naturalis*), [éste es] más bien el *estado de guerra*, aunque no sea siempre una ruptura de hostilidades. [El *estado de paz*] deber ser instituido (*gestiftet*)[342].

En cierta manera es como una utopía (pero posteriormente distinguiremos «postulado» de «utopía»), por su dificultad histórica y jurídica. Kant, sin embargo, la sitúa como un punto lejano, *in the long run*, pero no como una absoluta *imposibilidad* fáctica, a la que podemos ir *acercándonos* (palabra que usará Marx explícitamente) como siguiendo el curso de una línea que no es asíntota[343], porque un día tocará la otra línea, aunque sea «tras el transcurso de muchos siglos»[344]:

Si es un *deber*, al mismo tiempo que una fundada (*gegruendete*)[345] esperanza, el que todos contribuyamos a realizar un *estado de derecho público*, aunque únicamente sea un infinito[346] progresivo aproximarse (*Unendliche fortschreitenden Annaeherung*), entonces la paz perpetua que se sigue, de los hasta ahora falsa-

mente denominados tratados de paz (en realidad sólo dejar de usar las armas), no es una Idea vacía, sino una tarea que debemos ir cumpliendo paso a paso y procurando acortar constantemente [la distancia] hacia ese fin, ya que el progreso ha de ser en el futuro siempre más rápido y eficaz que en el pasado[347].

Para Kant, entonces, la paz perpetua (de la que Leibniz y Rousseau ya habían expuesto sus posiciones) es un postulado donde se conciliarán la comunidad ética (y de alguna manera el «reino de Dios» [*3.a*]) con la sociedad civil jurídica (*2.b.3*), «en la historia» (el lema del pietismo), que de alguna manera complementaba (o mejoraba) el argumento de dicha conciliación «después de esta vida» (el *sumo bien*: como coincidencia de la felicidad y la virtud de la *Crítica de la razón práctica*). Ahora la conciliación se realizaría «históricamente», en el largo plazo, como aseguramiento de la moralidad (como cumplimiento pleno *de la naturaleza*, en su sentido teleológico, y de la validez formal del acto, en su sentido trascendental) gracias a una legalidad mundial (*3.b*) que habría eliminado el *estado de guerra* en el Planeta por la organización de un *Estado cosmopolita*. *Formalmente*, en la *Crítica de la razón práctica*, la máxima debía poder universalizarse (era una universalidad abstracta, trascendental). Ahora, *materialmente*, la máxima debe universalizarse entre los Estados (es una universalidad concreta, cosmopolita).

Para Kant, la humanidad debe ir creciendo moralmente (nivel *2.a* del esquema), y también políticamente. Por ello, propone que todos los Estados deberían llegar a ser «repúblicas» en su constitución civil, porque es el estado más participativo, según la libertad y la autonomía[348]. Además, «el derecho de las naciones» (*Voelkerrecht*) (*2.b.2*) debe dar el marco jurídico de una Federación (*Foederalism*) de Estados libres»[349], gracias a lo cual, lentamente, se iría alcanzando «el derecho de la ciudadanía mundial» (*Weltbuergerrecht*)[350]. Kant efectúa algunas incursiones en el nivel de la razón instrumental, y con razón (y tal como lo hemos intentado en nuestra interpretación de la historia mundial), ya que considera la domesticación del caballo y la invención del hierro como instrumentos que permitieron el aumento de las comunicaciones. Muestra aquí, sin embargo, una infundada esperanza, al aludir a los beneficios de un alto grado de internacionalización producto del mercantilismo: «Se estableció un verdadero *tráfico comercial* (*Handelsverkehrs*) entre los pueblos, tráfico que a su vez trajo como consecuencia el mantenimiento de *relaciones pacíficas* entre dichos pueblos»[351].

Además del comercio, experiencia que Kant conoce por ser miembro de una verdadera civilización comercial como lo fue la Hansa, es la naturaleza misma la que coacciona al ser humano a efectuar «aquello que él debiera hacer, pero no hace [y] lo realizará mediante coerciones efectuadas por la Naturaleza»[352]. Porque si no se supera el *estado de guerra*, y no se instituye un *estado en paz*, el Estado se debilita en el largo plazo, y es destruido por los otros Estados (argumento situado en el primer nivel: *2.b.1*). En segundo lugar, mayor «garantía» (*Garantie*) de progreso se logra por «la idea del derecho de las naciones» (*Voelkerrecht*),

porque se alcanza la paz internacional (*2.b.2*), máxima realización de la seguridad. Pero sólo si se organizara un Estado mundial sería completa la garantía, porque gracias a un «derecho de la ciudadanía mundial» (*Weltbuergerrecht*) (*2.b.3*) la ley con su carácter coactivo protegería también a aquellos que no hubieran estado defendidos «contra la violencia y la guerra»[353] de los Estados más poderosos.

Kant ve de nuevo la posibilidad de la paz perpetua, con una cierta esperanza, gracias a que «de todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el *poder del dinero* (*Geldmacht*) el más seguro, por lo que los Estados se ven obligados (y no precisamente a causa de motivos morales) a fomentar la noble paz» en «el espíritu comercial»[354]. Aunque éste no puede ser el primer móvil, porque es meramente «material», deberá recurrirse a la exigencia «formal» (trascendental):

Sin duda alguna debe preceder el último principio [formal], mientras el primero es obligatorio sólo suponiendo condiciones empíricas del fin propuesto [...]; y aunque ese *fin* (por ejemplo, la paz perpetua[355]) fuese un deber, debería deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa. Ahora bien: [...] el problema del derecho político, de las naciones y de la ciudadanía mundial[356], es un mero problema de pericia [de jurisprudencia]. En cambio, el del político moral (*moralischen Politikers*) es una tarea ética (*sittliche*) que se diferencia tanto del primero que la paz perpetua no es ya únicamente un *bien empírico* (*physisches*), sino también como un *estado* exigido que es reconocido por deber[357].

[176] Aquí pareciera que Kant cae en una utopía moralista, dando ahora prioridad al nivel de la moralidad sobre la legalidad (y la coacción); pero al faltarle a la primera las instituciones jurídicas coactivas, no parece que pudiera alcanzar la universalidad intentada.

Esto le lleva a replantear la relación de «la política y la moral»[358], como contradicción entre eficacia y justicia, que trata en los tres niveles acostumbrados (el del Estado, el de la relación entre los Estados y el del orden cosmopolita). El primer nivel lo trata en torno a dos temas. El primero, que un acto puede ser moral y político sólo cuando cumple «la pretensión de derecho» (*Rechtsanspruch*) por tener la «facultad de *ser-público*» (*Publizität*). El segundo, que toda «revolución» es siempre injusta porque no puede anunciar «públicamente» su intención, ya que la acción proscrita es subversiva y por lo tanto clandestina, y necesariamente nunca podrá ser justa[359].

Llegamos así a la obra central del Kant de su cuarta época: *La metafísica de las costumbres*. De ella podemos extraer su «filosofía política» definitiva, ya que es un momento de la «metafísica de *lo ético*», «de lo práctico» (*Sitten*)[360], y dice relación a la «metafísica de la naturaleza»[361]. Entre los significados que Kant dará al término «metafísica» podemos afirmar que es una ciencia *a priori* legítima y necesaria, un conocimiento *a priori*, por conceptos puros, de un objeto. Los objetos son de dos tipos: físicos (parte de la naturaleza) o prácticos (parte del ámbito de una voluntad racional), que sin embargo no son conocimiento *noumenal*. Sería una segunda parte de la arquitectónica de Kant. En un primer momento

(*nivel A.1*), trata de la fundamentación trascendental de la validez del conocimiento teórico (la *Crítica de la razón pura*) (*A.1.a*) y de la acción moral (la *Crítica de la razón práctica*) (*A.1.b*). El *pasaje* al segundo momento se efectúa por la *búsqueda* a partir de lo particular en referencia a lo universal, gracias a la facultad de juzgar *reflexionante* de la *Crítica del juicio*. En un segundo momento (*nivel A.2*), es posible ahora gracias al principio teleológico (*A.2.a*) el conocimiento de la naturaleza, y (*A.2.a*) por el principio de la libertad, en la legalidad y la motivación virtuosa, justificar el ámbito de sus objetos: la acción legal y la acción virtuosa (que se constituye como el objeto futuro práctico) que necesita integrar fines, porque no hay acciones sin un *contenido*, es decir, un fin determinante («reino de fines» que constituyen un horizonte *material* último que no era necesario en el primer momento (*nivel A.1*), que se ocupaba sólo de la *fundamentación* trascendental). Se trata de la *justificación*[362] de la validez ética del derecho y la virtud. Kant despliega así un discurso positivo, no meramente crítico ni negativo[363]:

A la crítica de la razón práctica *debía seguir* el sistema, la metafísica de las costumbres, que se divide en *principios metafísicos de la doctrina del derecho* (*A.2.b.α*) y en *principios metafísicos* de *la doctrina de la virtud* (*A.2.b.β*) [...] Con respecto a los casos de aplicación (*Anwendung*)[364] únicamente puede esperarse *aproximación* (*Annaeherung*) al sistema y no el sistema mismo[365].

Los principios metafísicos del ámbito moral, o leyes de la libertad, cuando «afectan sólo a acciones meramente *externas* y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas* [...]; es la *legalidad* (*Legalitaet*)[366]. Pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación (*Bestimmungsgruende*) de las acciones, entonces son *éticas* (*ethisch*) [es] la *moralidad* (*Moralitaet*) de la acción»[367]. Todo esto se desarrolla, además, en un nivel abstracto, de los conceptos puros, que nada tiene que ver con «los impulsos (*Triebe*) naturales a la alimentación, al sexo, al reposo [...], al honor»[368].

Vemos entonces que se establece un cierto dualismo en el ámbito práctico[369], ya que la concordancia *externa* u objetiva con la ley se separa de la *motivación subjetiva* o moral: «Los deberes nacidos de la legislación *jurídica* sólo pueden ser *externos* [mientras que] la legislación *ética* convierte también en deberes acciones *internas*, pero no excluyendo a las *externas*»[370].

[177] El derecho supone una acción externa, en relación con el arbitrio del otro (y no con sus deseos), y hace abstracción de la *materia* (no importa el fin) y sólo se pregunta por la *forma*. Kant inicia la exposición de *La metafísica de las costumbres* con el siguiente enunciado del principio universal del derecho:

Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima [particular] permite a la *libertad del arbitrio* (*Freheit der Willkuer*) de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal[371].

Se parte de la máxima *particular* de la acción, y por la facultad de juzgar reflexionante, se verifica si en dicha acción la libertad del sujeto jurídico no se opone a la libertad del otro, es decir, dice referencia a la ley *común* para todos los miembros de la comunidad. De manera que, si alguien se opone por su acción a la libertad del otro, es un obstáculo a su libertad. «Resistir» (*Widerstand*) a dicho obstáculo (negación de la negación) es dejar al otro en libertad. «La coacción (*Zwang*) que se opone, en tanto obstáculo (*Verhinderung*), a lo que obstaculiza (*Hindernisses*) la libertad, concuerda con la libertad [...] conforme a derecho»[372]. Ésta será una determinación general de derecho, al que Kant divide en privado y público. El derecho privado, primera parte de la *Doctrina del derecho*, se centra casi exclusivamente en la cuestión del «derecho a la propiedad privada» —siguiendo la tradición desde Hobbes y Locke, pero no derivándola como lo hiciera Hume; Hegel seguirá sus pasos mediante una transformación conceptual radical—. Kant piensa desde las condiciones de la burguesía moderna europea. Por ello la primera determinación práctica de la subjetividad será lo «jurídicamente mío» (*Rechtlich-Meine*)[373]. Lo fundamental no es la posesión sino el uso de la cosa; el estar facultado a usarla con exclusión de terceros, como «posesión jurídica», que parte de una «posesión común», que se restringe: «Esta comunidad originaria (*urpruengliche Gemeinschaft*)[374] [...] es una Idea, que tiene realidad *objetiva* (práctico-jurídica), y se diferencia totalmente de la comunidad primitiva (*uranfaenglichen*), que es una ficción»[375].

En el estado de naturaleza es una voluntad común la que puede atribuir a alguien la propiedad (por arbitrio distributivo), pero de manera provisional. Mientras que «tener algo exterior como suyo es sólo posible en un *estado jurídico*, bajo el poder legislativo público, es decir, en el *estado civil*»[376]. Kant pasa así de lo privado a lo público, del *estado de naturaleza* al *estado civil*, pero, al mismo tiempo, abre un tercer espacio: todo el ámbito del *estado de paz* como última garantía y aseguramiento del estado anterior; es un orden trascendental de postulados. La propiedad, por su parte, es una «relación de una persona con personas, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas, por la *voluntad* de la primera, en la medida en que ésta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación universal* de la voluntad pensada como unificada *a priori*»[377]. Kant niega al trabajo la atribución de ser el que pueda otorgar el título de la posesión de la cosa o de sus frutos[378].

Sólo en la *Segunda Parte* de la *Doctrina del derecho* se llega a nuestro tema. Debo desde ya indicar que para Kant, como para los formalistas (Apel, Habermas, en menor medida para Rawls, etc.), la *política* se reduce al final a una filosofía del derecho. Nada de política *material*, nada de política *estratégica*, nada del *ordo amoris* (como diría Max Scheler).

El «pasaje (*Übergang*)[379] de lo mío y lo tuyo en el *estado de naturaleza* a lo mío y lo tuyo en el *estado jurídico*»[380], como ya hemos indicado, es el punto de ruptura hacia la política. La propiedad sigue siendo como

en tantos otros pensadores burgueses la piedra clave de la bóveda de la filosofía del derecho kantiana. Como lo ha anunciado en sus obras anteriores Kant trata el tema en tres horizontes: el del Estado «para un pueblo» (*fuer ein Volk*) (*2.b.1* del esquema anterior), «para una multitud de pueblos» (*fuer eine Menge von Voelkern*) (*2.b.2*), o para todos los pueblos, «puesto que la Tierra no es ilimitada» (*grenzelose*)[381] (*2.b.3*). Kant tiene un asombroso sentido global de la política y el derecho (anticipadamente contra Hegel[382]), por lo que indica:

Con tal que una de estas tres formas de *estado jurídico* (*rechtlichen Zustandes*) le falte, el *principio que pone el marco* (*einschraenkenden Prinzip*) a la libertad externa inevitablemente queda socavado y acaba por derrumbarse[383].

[178] Hay entonces que tomarlo como un deber y defender el postulado de la razón práctica de la «paz perpetua», en el largo plazo, porque el mal mayor es «hacerse mutuamente la guerra»[384]. El *estado civil* es el resultado de intentar evitar esta «maldad humana». A Kant entonces le interesa el derecho, y en definitiva la política, como garantía objetiva investida con capacidad de coacción legal[385], para «estar seguros (*sicher*) unos de otros frente a la violencia (*Gewalttaetigkeit*)»[386]. Esto no significa que Hobbes tuviera razón, porque el *estado de naturaleza* no es un «estado de injusticia [...], pero era en verdad un estado *sin derecho*, en el cual [recordando al observador imparcial de Smith], cuando el derecho era controvertido, no se encontraba juez competente alguno»[387]. Llegamos así a una descripción central:

El Estado (*Staat*) es la unión de una multitud (*Menge*)[388] de seres humanos bajo leyes [que establecen el] derecho (*Rechtsgesetzen*) [... Es] el Estado *en la Idea*, tal como debe ser (*sein soll*) según los principios del derecho puros [...] Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la Voluntad general (*allgemein Willen*) unida en una persona triple (*dreifacher Person*[389])[390].

Todos los poderes reposan al fin sobre «la Voluntad unida de todos [ya que] sólo la Voluntad popular universal unida (*allgemein vereinigte Volkswille*) puede darse la ley»[391]. Los «miembros» de la sociedad civil son los «ciudadanos» (*Staatsbuerger*), que tienen «libertad legal», «igualdad civil» e «independencia civil» (*buergerlichen Selbstaendigkeit*), pudiendo ser miembros «activos o pasivos», entre los que son excluidos (como ciudadanos pasivos) las mujeres, los sirvientes, los asalariados, que por ello «carecen de personalidad civil [...] o de independencia civil»[392]. No puede faltar la explicación de que «no hay [posibilidad] de resistencia legítima del pueblo, porque sólo la sumisión a su [de la autoridad] voluntad universalmente legisladora posibilita un *estado jurídico*; por lo tanto no hay ningún derecho de sedición, aun menos de rebelión, ni muchos menos existe el derecho de atentar contra su persona»[393]:

Por tanto, el cambio de una constitución política [...] puede ser introducido por el soberano mismo, mediante *reforma*, pero no por el pueblo[394], por consiguiente no por revolución [...] Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas[395].

Kant no advierte que comete una contradicción: apoya una república oligárquica o cae simplemente en un positivismo legalista. Creo que su posición conservadora se funda en la segunda posibilidad. Kant piensa en un Estado republicano con un poder legislativo (como el senado romano ampliado) como última instancia. Esto se ve claro en aquello de que «un pueblo» tiene ciudadanos «activos» que eligen y son elegidos en el cuerpo legislativo, y otros ciudadanos «pasivos» que ni eligen ni son elegidos (sólo les toca obedecer por deber y no pueden sublevarse), como un «herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle [...] en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pone públicamente en venta los productos del trabajo como mercancías»[396]. El segundo es ciudadano «activo», y el primero sólo «pasivo», aunque ambos «constituyen *un pueblo*»[397]. Es este «pueblo» el que no puede rebelarse; sólo el poder legislativo tiene derecho, porque es el soberano, a las *reformas*. Es una cuestión esencial para una *Política de la Liberación*.

Kant plantea con mucha mayor precisión que Hobbes el problema de la relación de la Iglesia con la sociedad civil, dándole a ésta no una potestad sobre la Iglesia (como en Hobbes), sino un «derecho *negativo* de impedir que [...] influya sobre la comunidad política *visible*, cuando sea perjudicial para la tranquilidad pública»[398].

[179] De todas maneras, Kant no descubrirá el estatuto propio de los Estados metropolitanos o colonialistas europeos. Los trata a todos por igual, y tampoco piensa en los Estados nacientes, coloniales todavía.

En este momento, nuevamente, hay un «pasaje» a un nuevo desarrollo de la filosofía del derecho, al analizar «la relación jurídica del ciudadano con su patria y con el extranjero»[399]. Inspirándose entre otros en Leibniz, Kant plantea teleológica e históricamente un postulado contra el mal supremo de la guerra: un *estado de paz* entre las naciones. Siendo que se postula un «contrato originario» (*urspruenglichen Vertrages*), su «espíritu» obliga al «poder constituyente» (*konstituierenden Gewalt*) de ir «cambiando paulatina y continuamente[400] hasta que concuerde [...] con la única república pura [...] que sólo tiene como principio la libertad [y que] sólo puede admitirse un derecho interno *provisional*»[401]. Es decir, la realidad empírica debe manejarse como un efecto *provisional*, mientras no se realice históricamente el postulado de la *paz perpetua*, y de alguna manera el ciudadano meramente «pasivo» debería igualmente aceptárselo de esta manera hasta tanto pueda ser «activo», ya que «el pueblo unido no sólo representa al soberano, sino que él mismo es el soberano»[402].

Ya que «en el *estado natural* de los Estados el *derecho a la guerra* [...] es la forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho»[403], la única manera de erradicar la guerra, y por las mismas razones por las que se «pasó» del *estado de naturaleza* al *estado civil*, ahora será necesario hacer lo mismo en el nivel internacional. Pero siendo que cada «Estado es juez en su propia causa»[404] pareciera imposible un *estado de paz*. Aquí Kant se muestra en su grandeza e instaura un capítulo de la crítica de la razón utópica:

La *paz perpetua* es ciertamente irrealizable. Pero los principios políticos (*politische Grundsaetze*) que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse (Annaeherung)* continuamente al *estado de paz perpetua*, no son irrealizables, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal *aproximación* es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los seres humanos y los Estados[405].

Y Kant piensa todavía en una «Asamblea de Estados» permanente, con «una unión que esté fundada en una constitución política»[406]. Sería, como lo expondrá Carl Schmitt, un *ius gentium europeum*[407] positivizado. Pero en Kant hay una Idea regulativa última, mundial:

Esta Idea racional de una comunidad pacífica [...] formada por todos los pueblos de la tierra (*Gemeinschaft aller Voelker auf Erde*) [...] no es algo filantrópico (ético), sino un principio de derecho. La naturaleza *los ha encerrado dentro de límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como* globus terraqueus)[408].

Pareciera que Kant avanza hasta nuestra época de globalización y manifiesta como una cierta claustrofobia por estar aprisionado en tan limitado espacio terrestre. Lo cierto que el *ius cosmopoliticum* es el «derecho del ciudadano de la tierra (*weltbuergerliche*) a intentar la asociación de todos los pueblos (*Vereinigung aller Voelker*)»[409], cuyo medio efectivo anticipatorio es la «interacción física (*commercium*) [...] que consiste en prestarse a un comercio (*Verkehr*) mutuo»[410]. Ilusión de una cultura de comerciante.

Antes de concluir esta parte pasemos a una reflexión metodológica. Si la negación o la afirmación de la existencia empírica de algo no se puede probar, ni siquiera su posibilidad real, «puede todavía preguntarse si le *interesa* (*interessiere*) aceptar (como hipótesis) una cosa u otra, y esto con un propósito [...] práctico [...] para alcanzar un determinado fin [...] Aquí no se convierte en deber *aceptar que el fin* (*Zwecks*) *sea factible* [...] porque a lo que nos obliga un deber es a actuar según la Idea de aquel fin [del que no] puede demostrarse su imposibilidad (*Unmoeglichkeit*)[411]. Estamos entonces ante un enunciado según el «principio de imposibilidad» de Hinkelammert. Kant está diciendo que dicha *paz perpetua* (el fin intentado) tiene *posibilidad «lógica»*, pero *imposibilidad «empírica»* en cuanto a su *perfecta* realización histórica. Sin embargo,

hay *posibilidad «empírica»* de su efectuación parcial si se la intenta por aproximación imperfecta[412]:

La paz perpetua [...] que hemos de actuar con vistas a su establecimiento *como si (als ob)*[413] fuera algo que quizá no es [...] aunque quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección, porque esto es un deber [...] Este establecimiento universal y duradero de la paz constituye [...] la totalidad del fin final (*ganzen Endzweck*) de la doctrina del derecho [....]; porque el *estado de paz* es el único en el que están *garantizados* (*gesicherte*) mediante leyes lo mío y lo tuyo. [Es una] continua aproximación (*Annaehrung*) al bien *político* supremo (*hoechsten politischen Gut*)[414].

[180] Adviértase que hemos llegado a un complejo puerto «material», de *fines* y *bienes*. Volveremos de inmediato sobre el tema. De todas maneras, si la *Crítica de la razón práctica* terminaba tratando el tema del «bien supremo» en general, aquí hemos tocado el kantiano *fin de la política*: «el bien *político* supremo», la *paz perpetua*. El político, para Kant, es aquel que contra toda desesperanza lucha por deber en la consecución de este «bien *político* supremo». Se trataría de los estadistas, de los grandes políticos, no los maquiavelillos con los que nos tropezamos continuamente (teóricos y prácticos).

En la segunda parte, Kant continúa la exposición de su «sistema (*System*) de conocimientos racionales por conceptos», su *metafísica*, pero no en lo que «concierne a lo *formal* del arbitrio»[415] que es el derecho, sino a «la *materia* de la voluntad, el fin»[416], que es la doctrina de la virtud. En efecto, «la virtud significa una fortaleza (*Staerke*) moral de la voluntad [...] en cumplimiento de su *deber*, que es una *coerción* moral de su propia razón que se da la ley»[417]. «Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las *inclinaciones* naturales (*Naturneigungen*)»[418]. La virtud entonces es esa fuerza interior que mueve a la voluntad a actuar en conformidad con el deber contra las inclinaciones, y «fundada en una intención firme, como todo lo *formal*, una y la misma. Pero, ateniendo al *fin* de las acciones [...] a aquello (lo *material*) que *debemos* obligación [...] hay muchos deberes de virtud (*Tugendpflicht*)»[419]. Si los derechos son objetivos, públicos, externos, que coaccionan la libertad externa de los otros, los deberes son internos, subjetivos, que coaccionan la libertad interna, siendo las virtudes «el hábito [como] perfección subjetiva del arbitrio [que debe] *reprimir* (*zu zaehmen*) *los propios afectos y dominar* (*zu beherrschen*) *las propias pasiones*»[420].

Cuando comienza a describir los «deberes para consigo mismo» manifiesta el sentido reductivo de su estrecha visión de lo *material*. A la «vida humana»[421] la *reduce* a la mera vida «como ser animal»[422], y por ello el deber consiste en conservar dicha vida animal como condición. El deber propiamente dicho consigo mismo es «la propia perfección»[423]. El deber fundamental con los otros es velar por «la felicidad ajena»[424], pero

recordando que siendo «el amor [... un] sentimiento [...] un *deber de amar* es un absurdo»[425].

Deseamos todavía referirnos a una obra que tuvo repercusiones en la *Reforma* universitaria alemana de Jena y que emprendería años después von Humboldt en Berlín: *La contienda de las Facultades*. Tomaremos sólo para terminar el conflicto entre la Facultad de filosofía y la Facultad de derecho. La cuestión que intenta resolver es «si el género humano avanza en constante progreso hacia lo mejor»[426]. Después de oponerse a varias posiciones, concluye que hay momentos fuertes en la historia (W. Benjamin los denominaría «irrupciones mesiánicas» del *Jetztzeit*); se está refiriendo a la Revolución francesa de 1789 (diez años antes de este escrito):

> Se trata sólo de la manera de pensar (*Denkungsart*) de los espectadores, que toma forma *pública* (*oeffentlich*) en ese juego de grandes transformaciones [...] La revolución de un pueblo lleno de espíritu [... que] encuentra en los espíritus de todos los espectadores una simpatía rayana en entusiasmo [Y esto por] el derecho que tiene un pueblo de no ser impedido [...] cuando quiere darse una Constitución política [...] republicana[427].

Esta revolución crea la expectativa de «su expansión entre todos los pueblos de la tierra»[428] porque tiene un elemento moral, ya que «ilustra[429] al pueblo enseñándole públicamente (*oeffentliche*) sus deberes y derechos»[430], a fin de que «los que obedecen a la ley al mismo tiempo deben, reunidos, ser los que dictan la ley»[431]. El progreso «no [es] una cantidad siempre creciente de la moralidad de la intención, sino un aumento de los efectos de la legalidad de sus actos conforme al deber»[432], un mayor estado de derecho, que tienda a una sociedad cosmopolita, donde se «obligue a hacer desaparecer el obstáculo mayor contra la moralidad: la guerra»[433].

El pacifismo de Kant se avanza casi dos siglos definiendo el progreso político, como legalidad pública con la posibilidad de la coacción externa, que asegura la realización moral del ser humano.

2. *El Estado, un momento «transitorio» en la historia: J. G. Fichte y F. G. Schelling*

[181] Cuando Kant no había todavía comenzado la que hemos llamado «cuarta época» de su pensamiento (que se inicia con la *Crítica del juicio* en 1790) ya Karl L. Reinhold, antiguo estudiante de los jesuitas, comenzaba en 1786 la discusión sobre la filosofía kantiana, con el que se abre la etapa gloriosa de Jena (ciudad de Sajonia en el centro de Alemania) con sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*[434], tornándose vertiginosa la aparición y desaparición de los «sistemas»[435]. En efecto, Kant había anticipado en un libro de 1783, los *Prolegómenos de una metafísica futura*[436], «después del ataque que le dirigió Hume»[437] a la metafísica y de los suyos propios en la *Crítica de la razón pura*, «que se necesitaba la meta-

física para desarrollar un *sistema* (*System*) según un plan seguro»[438]. Esa metafísica debía desplegar un discurso por conceptos *a priori* tanto de la naturaleza[439] como del ámbito moral o del Estado[440]. Todo el debate (de Reinhold, Jacobi, Fichte y los que siguen) consiste en probar cómo se *continúa* y *se sistematiza* ese «sistema» que Kant estaba desarrollando en ese momento (hasta 1804, fecha de su muerte), y que frecuentemente no entra ya en las disputas de sus seguidores, enfrascados en sus propios desarrollos «más allá» de Kant. Jacobi, retornando a Spinoza, afirma la posibilidad del conocimiento, o mejor la creencia (fe racional) de la realidad de la «cosa en sí».

En cambio, Johann G. Fichte (1762-1814), radicalizando la crítica kantiana, encuentra en el presupuesto del «Yo pienso» ya todo el *sistema* kantiano en potencia[441]:

> Yo no ignoro que Kant no estableció tal *sistema* [...] Sin embargo estoy igualmente seguro en saber que Kant pensó un tal *sistema*; todo lo que expuso efectivamente no es sino fragmentos o resultados de este *sistema*[442].

Fichte parte entonces de lo que Kant había denominado «apercepción trascendental», o la referencia al sujeto (al Yo) de todo acto de la subjetividad, en tanto que es en primer lugar un «Yo práctico, que al actuar produce el objeto» (*Tathandlung*)[443] —por oposición al simple «hecho» o la cosa dada (*Tatsache*)—. Fichte, entonces, desarrolla el *sistema*, en su primera época, como un sistema práctico (no teórico)[444]. Un año después de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, Fichte publica *El sistema de doctrina de las costumbres*[445], donde ya se vislumbran nuevas propuestas[446], en particular que la «comunidad» es el conjunto de sujetos que se «reconocen» (*anerkennen*) mutuamente. Fichte parte entonces de la intersubjetividad, criticando ya el *ego cogito* solipsista cartesiano. Veamos un aspecto, entre muchos, que nos interesa particularmente.

Kant había descubierto en el nacimiento del Estado moderno el *estado de guerra*. Para superar dicho *estado* se forma la sociedad civil; pero ésta permanece en *estado de guerra* con otros Estados; es necesario para superar este *estado* luchar por deber para instaurar una *paz perpetua mundial*. Quiere decir que el Estado *particular* no destierra de la tierra el mal. El Estado *particular* no es la expresión final de la racionalidad ni es garantía en último término de la moralidad. Fichte inicia una nueva tradición: la crítica[447] del Estado moderno, ya que radicaliza el juicio negativo del Estado desde una «filosofía de la libertad» que mira con malos ojos la coacción externa de las estructuras *materiales*, que son claramente económicas. Fichte no olvida la maldad humana, sin aceptarla como un destino irrevocable, sino como una exigencia política de buscar soluciones institucionales críticas:

> El principio fundamental de la política maquiavélica, y lo afirmamos sin vergüenza, es también el nuestro, así como en nuestra opinión el principio de toda

teoría coherente del Estado está contenida en las palabras de Maquiavelo (*Discorsi*, L. I, cap. 3): *Quien funda una república (o en general un Estado) y le dicta leyes, debe presuponer que todos los seres humanos son perversos*[448].

[182] Fichte no quiere sugerir que se continúa en un *estado de naturaleza*, sino que en el *estado civil* permanece en sus propias estructuras una violencia inevitable, en lo que se denomina orden social. En su reseña a la obra de Kant *Sobre la paz perpetua*, Fichte indica que el desorden y la violencia son inevitables, y en ciertos casos hasta pueden producir algunos efectos positivos y ventajas. Pero todo esto hasta un cierto límite de lo tolerable[449]. El Estado, entonces, no resuelve de manera cabal el estado de violencia, y la injusticia puede producirse aun con las leyes que son una expresión *formal* exterior insuficiente: «La ley es solamente *formal (formal)*, en el sentido de que cada uno debe limitar su libertad, pero no es *material (material)*, ¿hasta qué punto debe limitársela? Ese límite hay que acordarlo (*vereinigen)*»[450].

El acuerdo supone contenidos materiales, sobre la determinación y distribución de la propiedad, por ejemplo. Si la base *material* del acuerdo es injusto no se sostendrá la ley en el largo plazo, aunque el orden sea «legalmente justo». Cuando hay oposición a la ley, se manifiesta que a alguien lesionaba dicha ley sufriendo el efecto negativo un tercero, y por ello, a éste le parece ventaja arriesgarse a perder algo por el hecho de rebelarse, con el cálculo de que lo que pierda es menos de lo que la propia ley le ha perjudicado. El «derecho a la coacción» (*Zwangsrecht*)[451] tiene un límite: el acuerdo de la mayoría, de la voluntad popular, en el «reconocer» (*anzuerkennen*) la importancia del «conjunto de las voces» (*Sammlung der Stimmen*)[452] que expresan también intereses materiales. Fichte entonces propone que la ley tiene una referencia a una *materialidad* de las relaciones históricas. «Un estado de explotación y de represión —comenta Maesschalck— no puede otorgar la base *material* de una constitución *formal* justa. Esto producirá siempre la desigualdad»[453]. Pero aunque haya injusticia debería haberla en un grado aceptable. Esta aceptabilidad dura frecuentemente hasta que se tiene un modelo, en otro Estado, que permite mayor posibilidad a la libertad de acceder a los bienes. La justicia material es un criterio de *longevidad*, de *largo plazo* del orden político. La institución jurídica del Estado supone una lucha, en referencia al consenso popular. La acción política, entonces, tiene dos fronteras: una, delimitada por el mejoramiento de la situación material del pueblo, que debe no sólo proteger la propiedad sino saberla distribuir según un «contrato de asociación»; otra, por el cumplimiento y desarrollo de las exigencias racionales del Estado. Pero, contra Kant y los filósofos ingleses, no es la propiedad la condición de la ciudadanía; sino que es la ciudadanía la condición de la propiedad. En su obra *El Estado comercial cerrado*, Fichte critica el mercantilismo y el libre cambio del mercado, reservando al Estado el comercio exterior, para no distorsionar el mercado interno.

Se ha producido una novedad y una inversión de las mayores consecuencias. Aunque la propiedad es necesaria (deducida dialécticamente

a la manera de Hume), sin embargo se la limita desde una Idea racional del Estado. La familia de Fichte era de una aldea de artesanos ocupados en tareas textiles, que exportaban productos hasta Inglaterra. Pero la Revolución industrial de la isla británica produjo una crisis profunda en su región natal. Fichte advierte sobre la necesidad de «cerrar» las fronteras de los países menos «desarrollados» (como Alemania con respecto a Gran Bretaña) y proteger así, desde una intervención «racional» del Estado en el mercado, las importaciones y exportaciones. Alemania era un país «atrasado», pero no colonial o postcolonial propiamente «explotado»[454]. Además, al pasar los años, vista la evolución de la Revolución francesa y la instalación de Fichte en Berlín (procedente de Jena), pasa a dar consejos más concretos al príncipe en cuanto al destino de Prusia:

Una determinada cantidad de seres humanos sometidos a las mismas leyes y a un mismo poder coactivo supremo forma un Estado jurídico. Pero si esta cantidad de seres humanos se limita ahora a la actividad *interna* del mutuo comercio [...] y a la *producción de unos para otros*, y se excluye de la participación en esas relaciones a rodo aquel que no esté sometido a la misma legislación y poder coactivo, entonces [se] formaría un *Estado comercial cerrado*, lo mismo que ahora constituye un *Estado jurídico cerrado*[455].

Contra la filosofía política anglosajona, Fichte define el orden *material* económico, como otro nivel de lo político, y no lo deja fuera del campo político, ya que está mutuamente determinado por la estructura jurídica y la coacción del Estado. El mercado no es como para Smith[456] o Kant un ámbito mundial indiferente. Está ahora determinado dentro del horizonte de un Estado *particular*. Marx seguirá sus pasos.

Fichte, como pocos filósofos políticos, tiene claridad acerca del nivel *material* de la política:

El fin de toda actividad humana es el poder vivir (*leben zu koennen*); y a esta posibilidad de vivir (*Moeglichkeit zu leben*) tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida[457]. Por eso hay que hacer la división [p. e., de la propiedad] ante todo de tal manera que *todos dispongan de los medios suficientes para subsistir*. ¡Vivir y dejar vivir! (*Leben und leben lassen!*) [...] Por lo tanto, la división [de los derechos] tiene que ser hecha de tal forma que *todos puedan vivir sin peligros*[458].

[183] Fichte enuncia el *principio material* de la política de manera expresa: es el *contenido* de toda política, más allá del formalismo kantiano y la complicidad burguesa de la filosofía política anglosajona. Por una parte, descubre que la misma filosofía responde a exigencias *materiales* ya que «los intereses comerciales (*Handelsinteresse*) dan origen a conceptos políticos (*politische Begriffe*) que no podrían ser más aventureros, y —contra Kant— de estos conceptos se originan las guerras»[459]. Por ello, como buen ilustrado, Fichte piensa que es necesario salir de un mercado pretendidamente auto-organizado *à la* Adam Smith, es decir,

hay que liberarse «de la anarquía comercial (*Handelsanarchie*) [para pasar] a la organización del comercio conforme a la razón (*vernunftmaessigen*)»[460]. El Estado *racional* no exige solamente un orden jurídico sino igualmente un «orden económico». Para ello describe algunos elementos de ese orden material de reproducción de la vida:

Los dos sectores principales de la actividad mediante los cuales los seres humanos *mantienen su vida* (*sein Leben*) y la hacen agradable, son [*a*] el de la obtención de los productos de la naturaleza (*Naturproducte*) y [*b*] el de la ulterior elaboración de los mismos[461]. Según esto, la principal *división de la actividad*[462] libre coincidiría con la división de estas dos ocupaciones [...] Desde ahora en adelante se convertiría en una *clase* (*Staende*)[463].

Fichte imagina que estas dos clases deben hacer un pacto: una (la de los *productores* [*Producenten*]), obtiene la materia prima, la otra (la de los *artesanos* [*Kuenstler*]), elabora los productos. El Estado debe reglamentar estos pactos. Habría todavía una tercera clase: la de los comerciantes[464]. Fichte no deja al libre mercado alcanzar una utópica armonía, sino que expresa:

El Estado está obligado a asegurar, por la ley y la coacción, a todos los ciudadanos la situación que resulta de este equilibrio de los intercambios. Pero no lo puede conseguir si alguna persona que no esté sometida a su ley y a su dominio influye sobre este equilibrio. Por eso debe eliminar completamente la posibilidad de semejante influencia. Debe hacer imposible y prohibir a sus súbditos todo intercambio con los extranjeros[465].

Fichte sabe muy bien que los países más desarrollados, por haber comenzado ya la Revolución industrial, como Gran Bretaña, Holanda o Francia, proclaman el libre comercio para sacar ventaja y destruir la posibilidad de que dicha Revolución se instaure en otros países. Fichte comprende que es necesario proteger el propio mercado de una competencia desigual, y esto es un problema *político* fundamental. El Estado determina y es el origen de la propiedad positiva; la propiedad no es anterior al Estado. Además, «el fundamento de todo derecho de propiedad reside en el derecho de excluir a otro de cierta actividad libre, y de ningún modo en la posesión exclusiva de objetos»[466].

Aunque profundamente eurocéntrico[467], muestra cómo la historia nos enseña que considerando anárquicamente el mercado se producen efectos negativos desvastadores, ya que parte de la población necesitada:

El verdadero resultado de esta economía [es que] los hombres emigran y buscan bajo otros cielos recursos contra la pobreza (*Armuth*) [...] no pueden seguir adquiriendo los productos y perecen en la miseria [...] Las verdaderas *víctimas* del empobrecimiento (*Opfer der Verarmung*) de los Estados han muerto; quizá ya hayan muerto sus padres o sus abuelos[468]: por esto, porque no existen en absoluto, nadie pregunta por qué no tienen nada[469].

La política, como la acción tendente «de un Estado existente (*bestehenden*) hacia la situación exigida por la razón (*von der Vernunft*)», debe ser una política de organización de la producción, de su diversificación, de la ayuda en su desarrollo técnico, del respaldo legal de la distribución y del control del Estado de las relaciones con otros Estados. Todo debe implantarse «poco a poco»[470], pero hay ciertas cosas que habrá que suprimir aunque cueste, porque «se comprende muy bien que le resulte a uno duro verse privado repentinamente del té chino»[471].

Como vemos, el Estado *real* (y *racional*) tiene para Fichte una responsabilidad *crítico-política* de manejar el nivel *material* de la vida de los ciudadanos, y no dejarlos librados a la ficción del equilibro del mercado bajo la mano providente, en realidad del anarquismo del pretendido libre cambio, de los dioses neoestoicos.

Una vez que los Estados hayan controlado su mercado podrán establecer pactos hasta a nivel mundial, es decir, «cuando se haya universalizado este sistema y se haya establecido la *paz perpetua* entre los pueblos, ningún Estado de toda la superficie de la tierra (*Erdbodens*) [...] de ningún modo podrá ejercen la opresión (*Unterdrueckung*) sobre otros y conseguir predominio sobre ellos»[472].

Como puede observarse, Fichte subsume el postulado kantiano del *estado de paz*, pero lo complifica incluyendo el nivel *material* económico, atribuyendo al Estado una responsabilidad ciertamente no «liberal» de un cierto control racional de la economía. La crítica[473] del Estado, institución transitoria en la historia, ha comenzado.

[184] Para F. G. Schelling (1775-1854)[474], el compañero de estudios en el seminario luterano de Tubinga de Hegel y Hölderlin, Kant y Fichte han olvidado nada menos que a la naturaleza. En su obra primera, y sin embargo definitiva, *Primer esbozo de un sistema de la filosofía natural* (1798), escribe:

> La organización dinámica del universo es deducida, pero no la estructura misma. Toda organización supone la evolución del universo desde un momento originario, una desintegración de dicho momento en nuevos momentos. El fundamento en la naturaleza de esta desintegración infinita debe haber sido constituido en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa disyunción (*Entzweiung*) debe ser vista como surgida en una identidad originaria[475].

El universo como naturaleza es el Absoluto, que evolutivamente deviene *conciencia* (el Yo), posteriormente *autoconciencia* (el saber del Yo) que subsume al no-Yo, haciendo de la *auto-conciencia* el principio absoluto de la dialéctica. La auto-conciencia es un saberse, un quererse y un producirse a sí misma; en la naturaleza originaria todavía *sin-conciencia*; pero cuando adquiere *conciencia* en la especie humana, alcanza el grado de razón y arbitrio, cuya suprema conciliación de la libertad y la necesidad se realiza en el arte, que es la expresión de la conciencia productiva.

En el horizonte de la política, Schelling recorre diversos momentos. En el primero, en torno al *Sistema del Idealismo trascendental* (1800)[476],

«Schelling enuncia claramente el principio de la revolución en la historia: en tanto un orden político ofende al pueblo, éste se rebelará y producirá el nacimiento de una constitución más justa»[477]. La historia se va construyendo por el reconocimiento de las libertades de una comunidad de acción. Es una estructura dinámica.

En el período de la identidad (1801-1806), Schelling profundiza la idea de una sociedad libre, como el genio del artista que suma su creación con la poesía del mundo. Todavía se mantenía en un horizonte kantiano, donde el orden republicano y la paz perpetua podría ser «realizable por toda la especie, y esto significa precisamente solamente por la historia»[478]. Sólo la presencia de un «dios» daba sentido a los fragmentos aparentemente caóticos, donde cada uno «juega su papel» en la historia, pero sin conocer el libreto completo.

En un tercer momento (1807-1821), desde las *Lecciones universitarias de Stuttgart* (1810), incluyendo el *Weltalter* (1811-1815), continúa desarrollando una estética social que se separa, sin embargo, de la de Lessing y Schiller, sometiendo ahora al Estado a cumplir una función propiamente cultural, desde donde se ejerce la instancia crítica de la economía. Por ello, criticará el proyecto de Fichte del *Estado comercial cerrado*, por demasiado económico. Ejerce una crítica al Estado moderno que no se deja estructurar al servicio de la cultura. El Estado, que debería ser el portador del ideal romántico de Hölderlin al encuentro de la «patria común», se precipita en un mero Estado comercial al servicio de la burguesía. El Estado es signo de la muerte de la razón. La sociedad civil es el lugar de la manifestación de la escisión, no ya con la naturaleza, sino entre los seres humanos:

> Se sabe cuánto esfuerzo se ha gastado, especialmente después de la Revolución francesa y la doctrina de Kant, para mostrar la posibilidad de hacer compatible [*a*] la existencia de seres libres [la pluralidad] [*b*] con la unidad [del Estado], es decir, cómo sería posible [*b*] un Estado que fuera [*a*] *la condición más alta de libertad posible* entre los individuos. Pero esto es imposible. Porque o la fuerza [centrípera de la libertad] se sustrae al poder del Estado, o se le entrega, y entonces se hace presente el despotismo [...] Mi opinión es que el Estado *en cuanto tal* no podrá encontrar la verdadera y absoluta unidad, ya que todos los Estados son sólo *tentativas* de encontrarla[479].

Escindidos de Dios los seres humanos caen en la apostasía; han perdido la unidad primigenia con la naturaleza y la humanidad; están en un permanente *estado de guerra*, expresan la fuerza en bruto, donde la violencia es siempre la última instancia. El Estado intentaría retornar a la unidad por la obediencia y la coerción, pero destruye la libertad: «El Estado, por tanto, precisamente para restablecerla [la unidad de la humanidad], es una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad»[480]. La unidad que la ley pretendía instaurar entre los seres humanos se transforma en represión. Para conservar la unidad recurre a ideales elevados, morales, pero los contradice, de tal manera que «toda unidad que surge en un Estado es siempre sólo precaria y pasajera»[481]. La

única esperanza sería «hacer que progresivamente se liberara [el Estado] él mismo del poder que lo enceguece [...] y se transfigurara en inteligencia»[482]. Por el momento, es un «signo de la muerte de la razón». Debería superar su fuerza represiva. Schelling piensa que es necesario encontrar, entonces, una forma política de unidad superior, moral o espiritual.

En su última filosofía (1821-1853), como por ejemplo en *Filosofía racional* (1845-1853), continúa con el tema de la necesidad de negar la transferencia de la libertad del individuo al Estado, como pura situación de un vaciamiento exterior. Es necesario llenar, por el contrario, al Estado por medio de una «cultura», una actitud, un espíritu democrático, como instancia crítica *de toda forma de institución*. En este caso el Estado sería como un espacio de libertad.

De todos sus inmediatos antecedentes, desde Kant a Fichte, Schelling será el que tendrá la más precisa conciencia del peligro inmanente de la estructura del Estado moderno. «El Estado es una resistencia al progreso histórico»[483].

3. *El Estado racional, colonial y metropolitano: G. W. F. Hegel*

[185] Comprender el pensamiento político de Hegel (1770-1831)[484] es crucial para una reconstrucción histórica de la filosofía política. Como en ningún otro filósofo, y no pudo serlo antes, la hegemonía mundial de la *Modernidad madura*, gracias al estampido de la Revolución industrial, permitió a Europa experimentar por vez primera ser el «centro» de la historia planetaria. ¡Nunca lo había sido! Hegel tenía un instinto filosófico-histórico agudo y captó esta experiencia *reciente* —sólo unos decenios— de la supremacía europea. Es el primer filósofo eurocéntrico que celebra con optimismo la hipótesis de que «la historia universal va del Oriente al Occidente; Europa es absolutamente el fin de la historia universal»[485], y, repitiendo, «Europa es absolutamente el centro y el fin del mundo antiguo»[486]. Además, la «Europa del sur» ha dejado de «portar» (*traeger*) el Espíritu, función que le toca en esa etapa final de la historia sólo al «corazón de Europa», la Europa germano-anglosajona del norte[487]. Estas «invenciones» pseudo-científicas en historia permiten a Hegel reconstruir la historia mundial proyectando a la Europa hegemónica, después de la Revolución industrial (acontecimiento que no tenía ni cincuenta años), hacia el origen de la cultura griega y el judeo-cristianismo (ambos fenómenos desencajados de su contexto puramente «oriental»[488]) con pretensión de explicación histórico-mundial. De la misma manera, su ontología-política es la expresión madura de la «Ilustración», y también en cierta manera del «Romanticismo» (síntesis de una confianza ilimitada en la Razón —contra el Kant de los «límites de la razón»—, a la cual Sören Kierkegaard irónicamente juzgará como la infinita desmesura que hace «una incursión en lo *cómico*»[489]). La reflexión política de Hegel no superó el Estado *particular*[490], ya que más allá de su horizonte retorna inevitablemente al *estado de naturaleza*[491] como totalidad. Los Estados particulares se encuentra en un permanente

estado de guerra con respecto a los otros Estados, sin vislumbrarse (ni como postulado, ni como utopía o proyecto) la superación de la guerra como la única relación externa entre los Estados particulares. Por el contrario, la guerra es el clímax del Estado y de la virtud. El guerrero es el prototipo humano[492].

No es fácil encontrar en toda la Modernidad un filósofo que haya expresado de manera tan acabada la *totalidad dominadora del Estado moderno* como Hegel. Así como en nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*[493] debimos ocuparnos de Freud en la erótica, por ser el autor prototípico, o de Rousseau en la pedagógica[494], así debimos ocuparnos en la política de aquel que culminará su carrera como profesor en la universidad prusiana de Berlín: Hegel.

Nos importan principalmente las obras de su última época: desde la *Enciclopedia* (1817) hasta su *Filosofía del Derecho* (1821) y sus *Lecciones universitarias* (1818-1831)[495], aunque no deben descartarse, por encontrarse allí la prehistoria de su política madura, sus obras de juventud. Así en la *Filosofía real de Jena*[496] podemos descubrir ya los futuros temas que ocuparán su atención hasta su muerte. En la sección sobre la «Filosofía del Espíritu» —de la obra indicada de Jena—, en la sección II del «Espíritu real», trata el tema del «estado de reconocimiento» (cuestión trabajada por A. Honneth), donde el «contrato» permite situar el problema del «crimen y castigo»[497], para pasar al apartado sobre «El imperio de la ley»; ley que es «la mediación de la persona en su existencia inmediata —basada por completo en una comunidad con los otros (*Gemeinschaft mit den Andern*), o sea, su absoluta necesidad»[498]—. «El singular (*einzelne*) es subsumido (*aufgehoben*)» en el todo:

> El singular vale como poseedor de propiedad. Lo universal es la subsistencia del contrato o precisamente vale como ser determinado, este valer de la voluntad universal. El singular es persona, su seguridad; justicia, el poder que le contiene como puro ser, *el poder de su vida (die Macht seines Lebens)* así como *sobre su vida (über sein Leben)*, así como sobre la subsistencia de su subsistente ser determinado (*subsistierenden Daseins*)[499].

La vida es el tema central del joven Hegel, que queda discretamente ausente en sus obras maduras, pero nunca dejará de encontrarle momentos esenciales para recordar que el movimiento del ser es su vida. Ante la muerte de los que aparecen como representantes de la primera comunidad (la muerte de los progenitores en la familia) «se presenta como la existencia de lo que siempre se presupone: el Estado (*Staat*)»[500]. La forma del Estado es la ley, la que alcanza la máxima universalidad y objetividad en la Constitución[501]. Sólo el Estado constitucional alcanza su plenitud:

> De modo que este Espíritu es el *Poder absoluto* (*absolute Macht*) en general, que vive en sí mismo (*in sich selbst lebt*) y ahora *tiene que* llegar a verse a sí, o convertirse en fin de sí mismo. Como coacción (*Gewalt*), la ley no tiene otro fin que el singular [...]; pero su conservación por sí misma es la *organización de su vida*

(*Organisation seines Lebens*), el Espíritu de un pueblo (*der Geist eines Volkes*), Espíritu cuya finalidad es él mismo[502].

En estos escritos primeros se encuentra ya delineada toda la futura filosofía política hegeliana. De la misma manera, en otro texto juvenil, el *Sistema de la eticidad* (1802), podemos leer que «el pueblo es como *Totalidad* orgánica (*als organische Totalität*), la absoluta no diferencia de todas las determinaciones de lo práctico y lo ético»[503]. Esta formulación nos indica que la categoría de Totalidad es muy temprana y *explícitamente* formulada por Hegel, como el último horizonte de comprensión[504]. Lo político queda definido dentro de una *Totalidad orgánica, viviente*. Estas últimas nociones, sin lugar a dudas, se las debe a Platón y Aristóteles[505], entre otros, pero a partir de la experiencia de la subjetividad moderna.

[186] El punto de partida de la política hegeliana es como siempre el *ser en-sí*. El ser en-sí de la política es «la voluntad libre» o «el espíritu libre»[506]; es el puro ser práctico sin determinación alguna todavía (por ello es la *nada* política todavía). La subjetividad práctica moderna comienza su largo camino, su despliegue. Esbozado este punto de partida se puede comprender la visión de Hegel de la filosofía política europea moderna del Iluminismo y su razón dominadora[507]. En efecto, «la voluntad libre» en su origen no es sino «la libertad vacía»[508], subjetividad y no sustancialidad como principio práctico del mundo político, pero *¿de quién* en concreto e históricamente se ha recibido esta experiencia de la subjetividad? «Continentes enteros, África y Oriente [y por supuesto América Latina, que ni siquiera nombra], no han tenido jamás esta idea, pero tampoco los griegos y romanos»[509]. La intención geopolítica de Hegel es explícita: «El mundo ha recibido esta idea del cristianismo»[510]. Además, para Hegel la *realización* del cristianismo (en realidad de la «Cristiandad», diría Kierkegaard) es función del pueblo germano por la revolución del Iluminismo[511]. La «voluntad libre», horizonte ontológico originario y fundante de la totalidad de la política, es la del *ego* europeo, subjetividad conquistadora, dominadora e imperial desde el siglo XV. ¿Qué es lo que limita, determina al «Espíritu en la inmediatez de la libertad [...] como querer absolutamente libre [...] abstracto y vacío»?[512]. Para el *ego* sin límites, ontológico, del europeo moderno, para la subjetividad constituyente originaria, la relación primera que puede llenarle de contenido es la relación económica ser humano-naturaleza[513]. En su origen, para el individualismo capitalista, «yo soy como persona una singularidad inmediata»[514]. Es el «estado de naturaleza» lockeano. Esa individualidad abstracta se llena de contenido por determinaciones abstractas. El ser como la totalidad de la subjetividad moderna indeterminada se presenta como ser-ahí (*Dasein*) gracias al «derecho»[515]. Es decir, para Hegel, y para la Europa mercantil primero y después industrial e imperial (hasta las transnacionales actuales), la primera relación práctica del ser humano es con «la cosa abstracta exterior»[516], con cualquier cosa como objeto de posesión posible en propiedad privada.

Por ello, en la *posesión* de algo «yo coloco mi voluntad en esta cosa»[517], y con ella «yo me constituyo como abstractamente exterior»[518]. De otra manera, por la posesión «*de*» *algo* el sujeto abandona el ser una mera subjetividad indeterminada, absoluta (en cuanto absuelta de relaciones finitizantes) y se desarrolla como posesor de «*una cosa*» (genitivo objetivo). Es la determinación primera del burgués europeo, dominador del indio, africano y asiático en su afán de riquezas. Así escribía fray Tomás de Ortiz desde Santa Marta en el siglo XVI:

En esta tierra hay más daño del que allá han informado, porque una cosa es oírlo y otra verlo [...].Vi que el dios y la administración que les enseñan y predican es: *Dadme oro, dadme oro* [...] y tomando tizones queman sus casas. Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo[519].

La *posesión* de la cosa (y su universal abstracto) es la primera determinación del sujeto burgués. La pura posesión (*Besitz*) deriva en la propiedad privada (*Eigentum*) «*de*» *la cosa* (genitivo subjetivo), por el que «la cosa deviene *mía*, y recibe como su ser substancial, que no tiene en ella misma, a mi voluntad, como su determinación y fundamento»[520]. El *ego* moderno europeo constituye como un momento de su mundo, como un ente determinado a la totalidad de nuestro planeta, de sus territorios ocupados por la conquista, de los bienes acumulados en el «centro», de los indios, mestizos, africanos, asiáticos, «bárbaros». La «toma de posesión» (*Besitznahme*)[521] comienza por el acto corporal de «asir-la-cosa» y se consuma en la «fabricación»[522] o constitución exterior y autónoma de un producto[523], en el que el trabajador se objetiva (aliena). El producto puede ahora venderse (alienarse)[524], habiendo sido fruto del trabajo del obrero para el uso, para el consumo[525].

La individualidad de la posesión privada es superada por el *contrato* burgués de los socios del negocio[526]. El «contrato» hobbesiano de carácter preponderantemente político y guerrero, es ahora también vertido en el nivel puramente económico, comercial, burgués.

El *ego* es pensado no sólo desde Descartes, y ni siquiera desde Kant como *yo práctico*, sino igualmente desde Adam Smith (es un *ego cogito*, pero igualmente un *ego oeconomicus*).

La objetividad del derecho en su esencia, «derecho de propiedad», obliga a alguien, al *sujeto* finito y particular, europeo[527], el que es bueno o malo en la medida que niega su particularidad aislada, abstracta, para afirmar el contrato contraído. La «moralidad» del acto es afirmación de la subjetividad ética moderna. Y bien, cuando la objetividad del derecho europeo moderno es vivida no ya como obligación o deber, sino como «segunda naturaleza», como hábito, por el *ethos*, *pasamos* a la conciliación de la objetividad abstracta del derecho en la subjetividad moral de la obligación superada en las costumbres del *ethos burgués* propiamente dicho, *ethos* posesor, conquistador, dominador, imperial[528].

El momento inmediato o primero de dicho *ethos* es la familia burguesa. «Por la propiedad privada de la familia como persona única [...] los diversos miembros que la constituyen se encuentran en relación con

esta propiedad privada como lucro, trabajo y previsión, adquiriendo así un interés habitual (*sittliches*)»[529].

[187] La familia, por su parte, es como una parte funcional de un todo que no adquiere todavía suficiente unidad: la *sociedad civil*, *burguesa* o el Estado liberal[530]. Pasamos así al tema de la política hegeliana que tendrá la mayor importancia en la filosofía política posterior.

En efecto, la *sociedad burguesa* o *civil*, el Estado liberal del *dejar hacer* anterior a la Restauración napoleónica, tiene demasiadas contradicciones en su seno y no logra una adecuada unidad. Por ello, su «substancia deviene una simple correlación universal [abstracta], mediación, entre los extremos autónomos y sus intereses particulares [opuestos]; la totalidad de esas relaciones [...] es el Estado como *sociedad civil [burguesa]* o como *Estado exterior*»[531].

Para una política como la que estamos elaborando, los diversos niveles que Hegel propone son esenciales. Los denominaremos *esferas* diferenciales del orden institucional en la futura arquitectónica de una *Política de la Liberación*.

En primer lugar, distingue:

a) En una esfera material, «el sistema de las necesidades» (§§ 189-208). Lector atento de Adam Smith desde que era preceptor en Berna, Hegel describe la cuestión económica con mucha mayor precisión que sus antecesores alemanes. Valdría la pena efectuar un análisis detallado. Marx ciertamente bebió en esta fuente y descubrió toda la importancia de la economía política para la lucha estratégico-política. La «necesidad» entonces determina la economía. Este tema lo describió claramente Hegel cuando propuso lo que llamó, como hemos ya indicado, «el sistema de necesidades (*das System der Bedürfnisse*)»[532] no como simples necesidades solipsistas, independientes y fijas, sino como un conjunto orgánico de deseos. En efecto, «la economía del Estado (*Staatsökonomie*) [...] descubre en el conjunto infinito de elementos que le son propuestos [analizados por Smith, Say, Ricardo], los principios simples de la cuestión (*die einfachen Prinzipien der Sache*), el momento racional que lo realiza y dirige»[533].

De esta manera se define el nivel epistemológico de la economía política, que no es una mera «representación caótica (*eine chaotische Vorstellung*) de la totalidad, sino una rica totalidad (*Totalität*) con múltiples determinaciones [...], por lo tanto, como unidad de la múltiplicidad (*Einheit des Mannigfaltigen*)»[534].

Para Hegel la sociedad civil está estructurada de manera sistemática por la «clase social»[535]. En este punto Hegel nos da una definición de «clase»:

> El medio infinitamente múltiple y su movimiento [...] se recogen mediante la universalidad que mora en su *contenido* y se *diferencian* en conjuntos generales, de suerte que la totalidad se acomoda como *sistemas particulares* de las necesidades, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica; sistemas de los cuales los individuos participan; esto es, como *diferencia* de las clases[536].

Como puede observarse, las clases son no sólo división del trabajo, sino igualmente diferenciación de los modos de consumo, de cultura y eticidad.

b) *En una esfera formal*, «la administración del derecho» (§§ 209-229), Hegel toca los temas que Kant expone en su *Metafísica de las costumbres*, pero conciliando la pura legalidad y la moralidad en un concepto de *eticidad* donde abre el camino a todo el horizonte del derecho, la ley, el ejercicio de la justicia, que tendremos en cuenta en nuestra arquitectónica.

c) *En una esfera estratégica*, de factibilidad (§§ 230-256), las instituciones encargadas de llevar a cabo la acción política aun como coerción por parte de un Estado que es sólo todavía *exterior*, que crea de todas maneras una cierta unidad, ya que el derecho se respeta más por miedo que por convicción; esto último acontece sólo en el caso del Estado absoluto o plenamente realizado.

Como la *sociedad civil* o burguesa, el Estado liberal es sólo *externo* y no logra superar sus contradicciones, y por ello existe una pluralidad irresuelta y opuesta de diversos *ethos*, de las clases en pugna. Es un Estado dividido, «atomístico». Dichas contradicciones se dejan ver en el nivel de la relación entre necesidad-satisfacción, división del trabajo y productos o mercancías, clases sociales (las tres clases esenciales). Para Hegel la totalidad del orden jurídico o legal del Estado liberal es un «derecho formal [...], positivo [...], con obligatoriedad *exterior*»[537], y en vista de la seguridad de la propiedad privada o del interés de cada uno. El Estado liberal es ciego[538] con respecto a la totalidad del sistema donde se encuentra embarcado.

El Estado liberal o la sociedad civil (burguesa) está a medio camino: defiende los derechos individuales y sus libertades, dentro de una cierta universalidad abstracta. Este equívoco exige, como lógica necesaria y resultado inevitable, que sea un Estado *policíaco*, que tiene el poder como *control* y dominio *externo*, no como convicción interna de sus miembros singulares. La contradicción esencial es la siguiente:

> Si la sociedad civil [burguesa] se encuentra en un estado de actividad sin impedimentos, se la puede concebir como intrínsecamente destinada a un progreso continuo en la población e industria. Por la universalización de las relaciones entre los seres humanos, que se manifiesta por [la universalidad de] las necesidades y los medios que las satisfacen, aumenta por una parte la *acumulación de riquezas* (*Anhäufung der Reichtümer*), pues esta doble universalidad produce mayores ganancias; pero, por otra parte, por la división y delimitación del trabajo especializado, aumenta también la *dependencia* (*Abhaengigkeit*) y *la miseria de la clase atada al trabajo* [manual], aumentando así la incapacidad de sentir y gozar de sus facultades, especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad burguesa[539].

[188] ¡Hegel ha descubierto la contradicción principal del capitalismo con clara anticipación! Quiere decir que el sistema industrial en el Estado capitalista liberal produce «una gran masa (*Masse*) que desciende

a un mínimo de subsistencia [...] [y] que pierde el sentimiento del derecho, de la legitimidad y de su propio trabajo; se asiste así a la formación de un masa plebeya (*Pöbels*)»[540], pero «si se impusiera a la clase rica (*reicheren Klasse*) la carga directa de sustentar a la masa reducida a la miseria [...] o bien por medio de la propiedad pública (ricos hospitales, fundaciones, monasterios), dándoles directamente los medios de subsistencia, siendo asegurada la vida de los miserables sin que tuvieran que recurrir al trabajo, todo esto sería contrario al principio de la sociedad burguesa, al sentimiento individualista de independencia y de honor»[541]. A la sociedad burguesa, entonces, le es esencial la oposición entre clases ricas, cada vez más ricas, y clases pobres, cada vez más pobres.

¿Cuál es la solución europea, y por ello hegeliana, a dicha contradicción? La respuesta es clara y por demás indicativa: en primer lugar, efectivamente, «el control policial (*polizeiliche Vorsorge*) comienza por realizar y proteger lo que es universal en la particularidad de la sociedad civil»[542]. Es decir, cuando los sin propiedad o la plebe (el *lumpen*) se lanzan contra los ricos es necesario conservar el orden, ya que «en la medida en que la voluntad particular existe todavía [es necesario] el poder universal para asegurar un *orden exterior*»[543]. La «coerción policial» se ejerce contra «la violación de la propiedad y de las personas»[544].

La otra solución consiste, y no como en «Escocia, que deja a los pobres librados a su suerte y los hace depender de la limosna pública»[545], en la exportación de población sobrante, de pobres y de productos a las colonias:

> Por medio de su dialéctica la sociedad civil [burguesa] sobre todo esta determinada sociedad, es empujada más allá de sí para buscar *afuera*, en otros pueblos (que están atrasados respecto a los medios que ella posee en exceso, o con respecto a la industria), a los consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios de subsistencia[546].

Pero no es sólo un exportar a los pobres, sino un extender el territorio mismo:

> Este despliegue de relaciones se ofrece también por medio de la *colonización* (*Kolonisation*) a la cual, bajo forma sistemática o esporádica, es empujada la sociedad civil [burguesa]. La colonización le permite que una parte de su población, sobre un nuevo territorio, retorne al principio familiar, y, al mismo tiempo, se procure a sí misma una nueva posibilidad y campo de trabajo[547].

Para Hegel, como para Locke, se supera la contradicción en el Estado liberal europeo por la conquista y colonización de la «periferia». Pero es más, Hegel aun considera la oportunidad de fundar el Estado liberal en las colonias que deberán independizarse de las metrópolis. Esta «exportación» del Estado liberal a las neocolonias emancipadas es como una condición de posibilidad de la constitución del Estado absoluto, el Estado moderno europeo, habiendo superado las contradicciones del Estado externo de la sociedad burguesa.

En efecto, al referirse Hegel al mundo «periférico», que se encuentra aún «*físicamente* inmaduro»[548], se detiene en los Estados Unidos de Norteamérica, prototipo del Estado postcolonial a comienzos del siglo XIX, del que dice:

Inglaterra ha tomado conciencia de que América le es más útil (*nützlicher*) como libre que como dependiente»[549]. «La liberación (*Befreiung*) de las colonias se manifiesta como mayor beneficio para la metrópolis, así como la liberación de los esclavos es más beneficiosa para el señor[550].

[189] Hemos intentado indicar que Hegel ha debido efectuar una doble negación en su política. En primer lugar, *dentro* de la sociedad civil europea, ha *negado* la realidad del pueblo. «La multitud (*die Vielen, hoi polloí*) como unidad, lo que se entiende por pueblo» (*Volk*), constituye ciertamente un conjunto, pero sólo como un conglomerado, «como una informe masa cuyo movimiento y acción no es sino elemental, irracional (*vernunftlos*), salvaje y temible. Cuando se habla de pueblo en relación a la constitución, como totalidad inorgánica, se puede prever que se tratará de generalidades vagas y de declamaciones vacías»[551]. Es decir, en la totalidad política hay una parte que no posee entidad, que es irracional, irreal entonces. La dominación interna queda bien expresada cuando dice que «el pueblo, en la medida que esa palabra indica una fracción particular del Estado, representa la parte que no sabe (*nicht weiss*) lo que quiere. Saber lo que se quiere [...] es el fruto de un conocimiento profundo y una visión que no es precisamente función del pueblo»[552].

Este pueblo, en su sentido negativo y despectivo, vulgar, está constituido para Hegel por las clases o estamentos de los agricultores y trabajadores industriales, que objetivan su fuerza de trabajo en objetos alienables.

En segundo lugar, Hegel niega, como hemos visto, a los pueblos periféricos. La totalidad política del «centro» niega el *ser* de los pueblos *exteriores* a sus fronteras europeas. Así como «los héroes tienen derecho a fundar los Estados, que es un derecho *fuera* de todo derecho»[553], así también «las naciones civilizadas, ante otras que no han alcanzado el momento *substancial del Estado*[554], [...] las consideran como bárbaras, reconociéndoles en su conciencia un derecho no igual y tratando su independencia como algo meramente formal»[555]. *Este derecho sobre todo derecho* es el que lleva al Estado metropolitano moderno europeo a tener colonias. Aquí Hegel manifiesta claramente el pacto colonial que los imperios europeos impusieron a su periferia aun en la época postcolonial. Los ciudadanos o miembros singulares del Imperio inglés, por ejemplo, además de saberse miembros de una clase obrera explotada gozan, sin embargo, de los beneficios de la transferencia de plusvalor de la periferia al centro. Son, entonces, en cuanto tales (en cuanto obreros industriales metropolitanos), una «aristocracia obrera» inevitablemente. Sus luchas dentro del capital se verán opacadas por una lucha por la dominación

sobre colonias. Un soldado inglés, que pudo ser antes y después de su servicio militar un obrero en Manchester, no deja de «saber» la dignidad de ser un miembro del Imperio y de disfrutar parte del botín arrebatado en África, Asia y América Latina.

Pareciera entonces que para Hegel el «pasaje» de la sociedad burguesa (en el ejemplo dado, inglesa) hacia el Estado orgánico se realiza gracias al colonialismo, gracias a que la sociedad burguesa del «centro» deviene metrópoli, y de esta manera supera sus contradicciones internas situándolas *fuera* de su horizonte nacional.

Nuestra crítica a la política hegeliana se situaría así desde la *diferencia colonial*, y por ello *más allá*, en este aspecto, que la crítica de Marx o Rosenzweig, porque éstos sólo reconocen en el Estado hegeliano la totalidad del sistema político al servicio de la propiedad privada, del capitalismo, o de la cultura occidental, y aunque son sumamente críticos del Estado liberal o de la monarquía prusiana, no se deja ver que dicho Estado sea el prototipo de un Estado dominador: *a*) con dominación *interna* (sobre el «pueblo» y las masas empobrecidas), y *b*) con dominación *externa* (sobre las colonias o neocolonias).

Esto supone, por otra parte, que la «sociedad civil» o «burguesa» en Hegel no juega una función interna como momento del Todo político en relación con el Estado (como en el caso de la «sociedad civil» de A. Gramsci, o en el sentido en que la describiremos en el futuro en la arquitectónica de una política de la liberación), sino que sería un estadio en la evolución del Estado. Según mi interpretación, la «sociedad burguesa» de Hegel sería una etapa *en el «desarrollo» del concepto del Estado*, y por ello, y en cuanto tal, sería otro tipo de Estado el *Estado externo* que el *Estado absoluto*[556].

Por otra parte, el Estado liberal criticado en Europa (o «sociedad burguesa»), será, exactamente, el tipo de Estado que Europa pretenderá implantar en sus más adelantadas neocolonias una vez emancipadas. En América Latina la «sociedad burguesa» o «civil» (atrasada y dependiente) responderá a la definición de un «orden exterior» (*ausserliche*)[557]; es decir, un «Estado *externo*»[558].

El Estado neocolonial, como lo indica la Constitución de Argentina, se propone en su proyecto nacional el «asegurar los beneficios de la libertad [...] para todos los habitantes *del mundo* que quieran habitar en el suelo argentino»[559]. Es evidente que sólo vendrá la sobrepoblación europea empobrecida, a fin de asegurar las finalidades que Hegel enuncia más arriba. El Estado absoluto hegeliano, entonces, sería dominador hacia adentro (intra-estatalmente) y hacia afuera (internacional, imperial o colonialmente).

[190] Como puede observarse, Hegel tiene siempre una extraordinaria perspicacia política, ya que pensaba con razón que se había iniciado una época postcolonial, es decir, que por la emancipación nacional las colonias pasarían a ser un Estado neocolonial más provechoso para Europa que las antiguas colonias. Así la Federación norteamericana era sólo una «sociedad civil» que había organizado un Estado con «una

constitución republicana»[560], que tenía por fin «proteger la propiedad privada (*Eigentum*) [...], y favorecer al individuo particular en lo tocante al lucro y beneficio; se trata de la preponderancia del interés privado, que atiende a lo común sólo con el objeto de obtener una satisfacción particular»[561]. Pero en este Estado postcolonial, «en Norteamérica, en lo que hace referencia a lo político, el fin común todavía no se establece firmemente *para-sí* y no se da la necesidad [como en Europa] de un orden estable, pues un *Estado real* y un gobierno estatal real se originan *únicamente* cuando hay diferencias de clases sociales, y cuando la riqueza y la pobreza se hacen notables y tiene lugar una situación tal, que una gran multitud no puede satisfacer sus necesidades según el modo acostumbrado»[562]. Es decir, en Europa «se pasa» dialécticamente de la *sociedad civil* al *Estado absoluto*, mientras que los Estados postcoloniales no podrán dejar de sufrir la contradicción de la existencia de futuros ricos ante cada vez más pobres, y por ello siempre serán Estados que permanecerán exteriores a sí mismos, en tanto sociedad civil, pero nunca alcanzarán el nivel de «Estado orgánico»[563]. Los Estados periféricos no podrán tener colonias y por tanto quedarán sumidos en contradicciones necesarias.

Por ello, el Estado policial, por su parte, que controla desde una relativa universalidad (que no es sino el proyecto de la clase enriquecida que se impone a la Totalidad de la sociedad, a las clases miserables), supera sus contradicciones en el Estado europeo absoluto. Lo que los comentaristas, y aun los críticos (inclusive Marx), olvidan de indicar es que sus contradicciones internas son superadas, como hemos dicho, porque se ha exportado el conflicto a los Estados «emancipados» postcoloniales de la periferia. Además, la existencia del Estado metropolitano europeo (el británico hegemónico en el siglo XIX, como el español lo fue en el siglo XVI, y el norteamericano en el XXI) sólo pudo darse por la existencia del Estado postcolonial dependiente. Esto ya lo indicó Hegel, pero sin clara conciencia de los efectos de lo observado; tampoco lo verán los socialistas utópicos ni los posthegelianos. Ésta es la tarea de la crítica de la filosofía política que se sitúa conscientemente en un horizonte mundial y desde la periferia.

[191] Por último, Hegel pasa a tratar el Estado plenamente desarrollado, orgánico, interno, metropolitano, imperial. Nos da una clara definición de este Estado metropolitano exclusivamente europeo, por definición[564]. Si el Estado liberal era ciego, el «Estado [propiamente dicho] es la substancia ética *autoconsciente*»[565]:

El Estado es la realidad[566] [...] del Espíritu ético, como la *revelación* (*offenbare*) clara de sí misma de la Voluntad sustancial (*substantielle Wille*) que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y como lo sabe[567]. En lo ético (*Sitte*) el Estado tiene su existencia inmediata (*unmittelbare*), y en la conciencia de sí del singular[568], en su saber y actividad tiene su existencia mediada (*vermittelte*), y por medio de la convicción obtiene como la esencia, el fin y el producto de su actividad, su *libertad substancial* (*substantielle Freiheit*)[569].

La constitución interna del «Estado moderno»[570] es definida por Hegel siempre como una Totalidad (*Totalität*)[571]. La Totalidad del Estado *particular* plenamente desarrollado es para Hegel (como para Aristóteles, guardando las distancias) la estructura política última irrebasable, máxima, de toda posible organización. Por ello sólo hay relaciones *externas* entre los Estados, y en esas relaciones externas retornan inevitablemente al *estado de naturaleza* —que es un actual o potencial *estado de guerra* permanente—. Se trata de un enorme retroceso con respecto al punto alcanzado por Kant, Fichte o Schelling. Es en este aspecto como su solidaridad con el monarca prusiano se hace evidente. La relación internacional entre los Estados tiene, por el contrario, para una política de la liberación la mayor importancia, porque permitirá diferenciar nuestra posición de la ontológica política de Hegel.

En efecto, siendo soberanos los Estados y no pudiendo sino tener relaciones puramente formales o externas[572], «por ende, existe una lucha continua entre ellos [...]. Como se hallan en un *estado de naturaleza*[573], actúan de acuerdo con la violencia, sustentando y procurando su derecho a través del propio poder, debiendo entablar necesariamente *la guerra*»[574].

Desde esta perspectiva, la del «centro» metropolitano, no hay ninguna responsabilidad en el desarrollo de la «periferia», simplemente se le explota como un botín de guerra o se le ocupa con sus propios pobres. No es extraño que von Clausewitz, el mayor teórico alemán de la época sobre la guerra, escriba igualmente que «la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una gestión de las mismas con otros medios. Queda sólo como exclusivo de la guerra la peculiar naturaleza de sus *medios*»[575]. Hegel le dará a la guerra imperial su fundamento ontológico político. Veamos cómo.

Los Estados capitalistas modernos europeos metropolitanos, habiendo superado sus contradicciones internas (relativamente, y por haberlas exportado a las colonias), se ocuparán de los nuevos Estados «liberales» periféricos a fin de «ser en ellos los misioneros de la *civilización* en todo el mundo»[576]. Se trataría de un fin desinteresado, sublime, espiritual.

Desde este punto de vista no debemos olvidar que el Estado «es el poder *absoluto* en la tierra»[577], y cuando es un Estado moderno europeo (principalmente el británico, el del Imperio austro-húngaro o prusiano alemán) se transforma en el portador en ese momento de la historia mundial del «Espíritu universal»[578]. Como «universal» tiene una relación externa con los otros espíritus «particulares». Y como ya hemos visto, la relación entre los Estados se define como un retorno al «estado de naturaleza», no se cuenta con «una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos [...] Entre los Estados no hay juez»[579]. Por ello, «los conflictos de los Estados [...] sólo pueden ser resueltos por medio de la *guerra*»[580], y en la guerra, inevitablemente, vence el más fuerte. Por ello Hegel concluye:

Contra el querer absoluto (*absolute Willen*) [del Estado absoluto] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derecho alguno (*rechtlos*); el pueblo en cuestión es el *dominador* del mundo (*weltbeherrschende*)[581].

Esta ontología de la dominación mundial justifica la expansión conquistadora de todas las metrópolis modernas europeas. Los españoles ocuparon los reinos indios por un sublime motivo: la evangelización; los norteamericanos ocuparon Texas, Nuevo México, Sonora y California gracias a la afirmación de un designio en su favor otorgado por un dios providente: *The Manifest Destiny*. Toda opresión tiene su fundamentación ideológica, pero todo comienza cuando se sitúa al Otro como el no-ser; y al reducírselo a la servidumbre se le pretende aun entregar el «don» de la *civilización*, el *ser*. La mediación para tan magna tarea es siempre para Hegel, e inevitablemente, la guerra, que para Kant era el mal supremo. En efecto, y en primer lugar, «los pueblos que no quieren soportar o que temen la soberanía interior [del estado de guerra] son conquistados por otros [...]. Su libertad ha muerto por miedo a morir»[582].

En contraposición al pueblo conquistado surge en los imperios «el estamento [la clase social] de la valentía (*Stand der Tapferkeit*)», el guerrero (que Nietzsche exaltará como indoeuropeo y antisemita) que es el que afirma «la singularidad del Estado como conducta substancial del Todo y, por consecuencia, como deber universal»[583]. ¿Qué es esto sino la apología de Napoleón dominador de Europa, de Cortés y Pizarro conquistadores y opresores de mexicanos e incas, de los *marines* que desembarcan en Santo Domingo o en Iraq? El *Übermensch* de Nietzsche ¿no es acaso la última réplica del héroe hegeliano? ¿Hitler no es también su prolongación, en una interpretación a partir de una opción racista? Sin embargo, es también posible una interpretación liberadora de Hegel, pero para ello se deben redefinir críticamente todas las categorías político-interpretativas. Ésta es la tarea de una política de la liberación.

4. *Crítica política al Estado desde las condiciones materiales: Karl Marx*

[192] Karl Heinrich Marx (1818-1883) fue hijo de un miembro de la burocracia del Estado prusiano. Su padre debió bautizarse luterano siendo de origen judío para poder mantener su puesto de trabajo. Bajo su influencia Karl Heinrich debió estudiar derecho en Berlín, aunque posteriormente se dedicó primero a la filosofía y después a la economía. Siempre mantuvo una intención política en toda su vida; incluso fue política la finalidad de su tarea teórica, ya que se proponía un cambio de las estructuras sociales de dominación. De todas maneras su mayor contribución la realizó en la economía. Esta disciplina la practicó a partir de un previo compromiso ético-político, debido a su solidaridad ante la miseria de las grandes masas, efecto negativo del capitalismo industrial naciente, tanto en Francia como en Inglaterra o Escocia. Marx se ins-

cribe así en la tradición crítica alemana, que efectúa una deconstrucción política del Estado desde la injusta división del trabajo propia del capital.

Sin embargo, en política, Marx partió primeramente de una «crítica a la religión» (sabiendo que «la religión es el *fundamento [Grundlage]* del Estado»[584] para Hegel), ya que los Estados modernos en Europa tenían una legitimación teológica; eran Estados en régimen de Cristiandad[585] que se arrogaban la manifestación de Dios en la historia, y su autoridad se originaba en un designio divino. La secularización fue un producto de exportación para destruir todas las culturas periféricas (taoísta, confuciana, vedanta, budista, islámica, etc.), cuyo imaginario o visión del mundo es todavía religioso. *Ad extra* se propone un Estado secular; *ad intra* las monarquías del norte de Europa siguen siendo luteranas y las otras católicas. La Constitución europea tiene todavía problemas en el siglo XXI por su definición ante una Turquía islámica. ¿Fue tan secular el Estado moderno?

Marx pasará de una crítica religiosa de la política a una «crítica económica» de la misma; es decir, a una crítica económico-material de la política, que inaugura un tipo de reflexión de gran actualidad, y en la que nos inspiramos. Por ello con Marx concluiremos la exposición de las teorías políticas que pudiéramos denominar *clásicas*[586].

Marx se enfrenta al tema de la religión desde una perspectiva política, a la que hemos hecho referencia a lo largo de esta historia de una *Política de la Liberación*[587]. Se trata de la *crítica de la Cristiandad*, desde una perspectiva material, que por lo general ha sido mal interpretada, tanto por la derecha tradicional como por la izquierda o el marxismo estándard. La crítica política de la religión, entonces[588], es el punto de partida:

> Si queremos influir en las gentes de nuestro tiempo [...] dos hechos son innegables: de una parte, la religión, y luego la política, constituyen los temas que atraen el principal interés de la Alemania actual[589].

En el verano de 1843, de vacaciones en el balneario de Kreuznach, Marx escribe un largo manuscrito sobre filosofía política: *Hacia la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*[590], donde pueden descubrirse tesis que se irán desarrollando posteriormente en su concepción de la política, tratado qne nunca escribió, por desgracia, de manera sistemática como *El capital* en la economía. Meses después comentaba en la *Introducción* a ese escrito:

> La crítica de la religión [de Hegel] ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania, y la crítica de la religión es *la premisa de toda crítica*[591] [...] El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión [...] La religión es una conciencia del mundo invertida [...] La miseria religiosa es, por otra, la protesta contra la miseria real [...] La religión es el opio del pueblo [...] La *crítica de la teología* [se trueca] en *la crítica de la política*[592].

¿En qué sentido la «crítica de la teología» se torna «crítica de la política»? Hay un texto que muestra el sentido del tema. En *La cuestión judía*,

cuya primera parte debió escribir todavía en Alemania, anteriormente al descubrimiento de la importancia de la economía en París, expresa su pensamiento con una claridad que ha pasado desapercibida a muchos. Contra Bruno Bauer expone:

La cuestión judía presenta diferente fisonomía según el Estado en que el judío vive. En Alemania, donde *no existe un Estado político*, un Estado que pueda considerarse tal[593], la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica* (*theologische*). El judío, aquí, se halla en contraposición *religiosa* con el Estado, que profesa como su *fundamento* (*Grundlage*) el cristianismo. Este Estado es teológico *ex professo*. La crítica [política] es aquí *crítica de la teología*, por mucho que creamos movernos críticamente en él[594].

Éste es el sentido todavía actual de una *teología política*: la crítica de los fundamentos religiosos del llamado «Estado *cristiano*». Cuando G. W. Bush lanza una «cruzada»; cuando A. Sharon trata injustamente a musulmanes en nombre de un Estado *judío*; cuando los islamistas de Irán declaran el Estado coránico o *teocrático*, estamos todavía en la situación de la necesidad de una *crítica de la ideología o teológica* del Estado. Es ante ese Estado moderno todavía no secularizado ante el que Marx escribe un texto no muy citado:

Al Estado que profesa como norma suprema el cristianismo[595], que profesa la *Biblia* como su *Carta*, hay que oponerle las palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra [al menos para el cristiano]. Este Estado [...] cae en una dolorosa *contradicción* (*Widerspruch*)[596] [...] cuando se enfrenta con aquellas máximas del Evangelio[597] que *no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar*, si no quiere disolverse totalmente [...] Ante su propia conciencia, el Estado *cristiano* oficial es un *deber ser* de *imposible*[598] realización [...] De ahí que la crítica [de Marx u otro] *esté en su perfecto derecho* cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia [...] desde el momento en que la vileza de sus fines *seculares*, que trata de encubrir con la religión, se hallan en flagrante *contradicción con la pureza de sus conciencia religiosa*[599].

Hemos seguido esta indicación de Marx en toda nuestra descripción histórica de la política, y, como Marx, al menos también en su época, la cuestión no estriba en negar la religión, sino en secularizar la política (tema que en el comienzo de este siglo XXI vemos que está lejos de haberse alcanzado, al contemplar fundamentalismos de derecha cristiana o judía en el propio imperio americano —sin ignorar la de los musulmanes o hindúes, estos últimos enfrentándose a los musulmanes de la India en nombre de su tradición religiosa nacionalista—). Por ello:

La *contradicción* en que el creyente de una religión particular se halla con su ciudadanía[600] no es más que una parte de la contradicción general: la *contradicción secular entre el Estado político* [*hegeliano*] *y la sociedad burguesa* [...] Por eso nosotros no decimos a los judíos, como les dice Bauer: ustedes no pueden emanciparse políticamente (*politisch emanzipiert*) si no se emancipan radicalmente del judaísmo[601]. Le decimos más bien: porque pueden emanciparse políti-

camente sin desentenderse radical y absolutamente del judaísmo es por lo que la emancipación *política* no es la emancipación *humana*[602].

[193] Marx había descubierto en ese momento que la crítica de la religión era necesaria y primera (coincidiendo en esto con el fundador del cristianismo, que comenzó su labor con una crítica de la religión del templo jerosolimitano y contra la estructura económica que suponían los sacrificios), porque quitaba al Estado *cristiano* (la Cristiandad) su pretensión teológica encubridora, que ocultaba bajo un manto religioso el hecho de su dominación secular. Al secularizar el Estado cristiano hegeliano, que es el Estado orgánico sin contradicción[603], no se emancipa sin embargo del todo al ser humano. La emancipación en el campo político no es la emancipación humana en cuanto tal; es una emancipación concreta; es un *campo* de la emancipación. Es decir, el judío puede integrarse plenamente en el Estado sin renunciar a su religión, pero por ello no se habrá emancipado del todo. Y esto porque es en la sociedad burguesa (o civil) donde se han ocultado otras contradicciones que no son resueltas por el Estado orgánico hegeliano. Es en la *materialidad* de la sociedad burguesa donde Marx comienza a descubrir lentamente que la crítica política debe desplegarse más hondamente como crítica de la economía:

La emancipación política [moderna] es [...] la *disolución* de la sociedad antigua sobre la que descansaba el Estado [feudal] [...] La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa (civil). ¿Cuál es el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la define: el feudalismo. La vieja sociedad civil tenía *inmediatamente* un carácter *político*. En ella, los elementos de la vida ciudadana (burguesa), por ejemplo, la posesión de los bienes, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal (*Staatslebens*), bajo la forma de propiedad territorial, el estamento o la corporación[604].

Políticamente no había «separación» (*Trennung*), ni secularización «de la vida del pueblo» (*Volksleben*). Y concluye Marx:

La revolución política [moderna] *suprimió* [...] el *carácter político de la sociedad burguesa (civil)*. Escindió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra los *elementos materiales (materiellen) y espirituales* que forman el *contenido de la vida* (*Lebensinhalt*)[605], la situación burguesa (civil)[606] de estos individuos [...] La *determinada* actividad de vida y la situación de vida *determinada* descendieron hasta el plano de una significación individual [...] La sociedad feudal se enfrentó a la disolución de su propio *fundamento*, del *ser humano*[607].

Lo que el joven Marx critica desde un punto de vista político, paradójicamente, es la *despolitización* de la sociedad civil (burguesa) ante el Estado orgánico moderno, que guarda para sí toda la *politicidad* humana:

Por tanto el ser humano no se veía liberado de la religión, sino que adquiría la libertad religiosa. No se liberaba de la propiedad, sino que adquiría la libertad

de ser propietario. No se liberaba del egoísmo de la industria, sino que adquiría la liberrad industrial. La constitución del *Estado político* y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes [...] se llevaba a cabo en un solo acto. Ahora bien, el ser humano, en tanto que miembro de la sociedad burguesa, el ser humano *no-político* (*unpolitische*), aparece necesariamente en *estado natural*[608].

En un estado anterior al de la «sociedad civil» (en el sentido lockeano) se encubría el nivel de la reproducción económica de la vida, que pasaba desapercibida. Por ello, Marx, en su descripción estrictamente política, descubre que en ese horizonte de la sociedad burguesa se encuentra «el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares[609], del derecho privado, como *el fundamento de su sobrevivencia* (*Grundlage ihres Bestehns*)»[610]. Este nivel ha sido despolitizado y escindido de la vida política del Estado; el hombre natural y concreto no es ya el «ciudadano» abstracto. Por ello, la Modernidad llama «emancipación política [a] la reducción (*Reduktion*) del ser humano, de una parte, a miembro de la sociedad civil, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral»[611]. Marx se refiere a Locke, con su concepto de «estado de naturaleza» (que incluye aspectos de la sociedad burguesa descrita por Hegel, en el nivel de la propiedad o del salario, por ejemplo) y de «estado civil» (el Estado político). Recordemos en nuestro tiempo a John Rawls con sus «dos principios»: el primero político, con igualdad (el principio propiamente político de igualdad); el segundo socio-económico, con la desigualdad como punto de partida (el principio «social»). Hannah Arendt, por su parte, despolitizará también «lo social». A esto, anticipadamente, respondía Marx:

Sólo cuando el individuo real [de la sociedad civil] recobra *dentro de sí* al ciudadano abstracto y se convierte, como ser humano individual, en ser genérico, en su trabajo [burgués] individual y en sus relaciones [políticas] individuales; sólo cuando el ser humano ha sabido reconocer y organizar sus *forces propres* como fuerzas *sociales* [en la sociedad civil] y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana[612].

La precisión y actualidad de estas reflexiones es inmensa, y de hecho son las hipótesis fundamentales de una política de la liberación. La dimensión *material* de la política (la vida humana que tiene en cuenta las condiciones necesarias para su producción, reproducción y desarrollo público, comunitario, ecológico, económico, cultural) no debe descartarse como «lo social» extra-político; no debe tampoco considerarse la última instancia política, desvalorizando el «campo político», al hacer de la economía el único campo relevante y último de la realidad humana. La solución es articular lo material económico y social con lo formal democrático, con la factibilidad institucional del Estado, y con los otros momentos de la arquitectónica de «lo político». Y esto es hoy más importante que en la época de Marx porque se trata de miles de millones

de ciudadanos organizados en Estados periféricos postcoloniales, para los cuales los temas tratados por Hegel bajo el rubro de «sociedad civil» (o «burguesa») son un momento irrebasable (es decir, no se pueden sobrepasar fácilmente efectuando el pasaje al Estado orgánico, autónomo, con auto-determinación) y cuyas contradicciones no son de ninguna manera suprimidas en el Estado hegeliano, sino proyectadas hacia la periferia[613].

Ya en París, y comenzado el estudio de la economía sugerida por el joven Engels, Marx escribe al inicio de la segunda parte de *Sobre la cuestión judía*:

Intentaremos romper la formulación teológica del problema. Para nosotros [ahora] el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: ¿cuál es el elemento *social (gesellschaftliche)*[614] particular que es necesario vencer para superar el judaísmo? [...] Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura [...] haría imposible al judío[615].

Como puede observarse, Marx ha pasado de una crítica teológica de la política a una crítica social o económica de la misma. Pero la crítica social o económica no desvaloriza a la política, sino que la articula con mayor complejidad:

La contradicción que advertimos entre el *poder político práctico* (*praktische politische Macht*) de los judíos y sus derechos políticos es la contradicción entre *la política* [lo formal] y el *poder del dinero* en general [lo material]. Aunque la primera [la política] predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en su vasallo[616].

[194] Marx se está refiriendo a la indicada articulación del momento material con el momento formal de la política. El «poder político» judío procede de su fuerza económica (nivel material), pero en el nivel formal (de los derechos políticos) no tiene ninguno de esos derechos (es simplemente tolerado). El nivel social o económico se encuentra en la sociedad civil (o burguesa) que ha sido despolitizada, y por ello en el nivel del Estado político (no decimos todavía «sociedad política») no son los judíos ciudadanos en sentido pleno (como tampoco lo son hoy, por ejemplo, los palestinos en Israel, al no poder cumplir con el servicio militar). Su emancipación no consiste en renunciar a su religión para formar parte como ciudadanos del Estado político, porque aun en ese caso, como miembros que soportan las contradicciones de la sociedad civil burguesa, social, económica, no serían tampoco plenamente emancipados humanamente.

Sólo un «estamento», una «clase» de la sociedad civil, despolitizada por el liberalismo, si cobrara conciencia política plena; sólo una clase esencialmente dominada no sólo en el nivel del Estado sino específicamente en la misma sociedad burguesa; sólo «una clase atada por cadenas radicales, una clase de la sociedad civil que no es simplemente una clase *de ella*; una clase que es ya la disolución (*Auflösung*) de todas las clases;

una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal»[617], esta «víctima» específica del sistema dominante (del capital) en la negatividad de su exterioridad, sólo ella puede ser el «actor político» por excelencia:

> La pobreza de que se nutre el proletariado no es la que se produce *naturalmente*, sino la pobreza que se *produce artificialmente* (*künstlich produzierte Armut*)[618] [...] Allí donde el proletariado proclama la *disolución* del *orden universal anterior*[619], no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal[620].

Por todo esto a Marx le interesó especialmente el tema de la *Filosofía del Derecho* de Hegel que se refiere al Estado orgánico (§§ 257-320)[621] en su constitución interna (no tratando el aspecto que nosotros hemos expuesto sobre «La soberanía exterior», posterior al § 321), ya que «la familia y la sociedad civil (burguesa) aparecen como el oscuro fundamento natural (*dunkle Naturgrund*) sobre el cual derrama su luz el Estado»[622]. Ese «fundamento oscuro» de la sociedad burguesa (civil) es el fundamento «material (*material*) del Estado»[623] del que parte para realizarse a sí mismo. Pero Hegel no tiene conciencia de la presencia determinante de este fundamento material, sino que, por el contrario, para él, «la oposición entre el Estado y la sociedad burguesa es algo fijo; el Estado no reside en la sociedad civil, sino *fuera* de ésta, y sólo se mantiene en contacto con ella por medio de sus *delegados*, a quienes está encomendada la *salvaguardia del Estado* dentro de estas esferas»[624]. Es decir, la sociedad civil se ha despolitizado y sobre ella el Estado ejerce una dominación política. Y esto porque «Hegel confunde al Estado en cuanto la *totalidad* del ser-determinado (*Dasein*) de un pueblo con el Estado político[625]»[626]. Esta dualidad se estructura «de tal manera como [la de] los cristianos [que] son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, [que] son iguales en el cielo del *mundo político*[627] y desiguales en la existencia terrenal de la *sociedad*»[628].

Marx muestra, además, que en el movimiento de la sociedad civil hacia el Estado en un nivel político, «de un modo *formal*»[629], es la que nombra sus comisionados, en los cuales debe tener confianza, y que quedan investidos de un carácter político por otorgamiento del mismo Estado. Mientras que en el movimiento inverso del Estado hacia la sociedad civil se cumple «de un modo *material*»[630], «en lo que se refiere a los intereses» de esta última; que es afirmada como una realidad particular, que siempre debe supeditarse a la voluntad universal del «interés general».

Poco a poco Marx comienza a descubrir que entre el Estado y la sociedad civil la burguesía renana sólo afirma el «interés privado» de la propiedad egoísta. Esta clase, en la que había cifrado alguna esperanza, no da de sí; no tiene la libertad necesaria para crear un mundo nuevo, y si hay alguno es el Estado moderno, que intenta subsumir la contradicción de la sociedad burguesa. Por ello, el problema político no estriba ahora en meramente reformular el Estado político abstracto, sino en

la transformación de las estructuras en el nivel material de la sociedad burguesa. Marx abandona a la burguesía y descubre al «proletariado». El proletario es un desposeído, está por debajo de la sociedad burguesa, es «una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa»[631]. Es decir, la «crítica económica» de la política desemboca en la conclusión de que la clase asalariada y empobrecida es dominada materialmente en la sociedad burguesa y no tiene representación política en el Estado orgánico. De la crítica del Estado *desde la sociedad civil*, se pasa a la crítica de la misma sociedad civil y del Estado, *desde la clase doblemente dominada* (en el nivel económico-social y político). Todo ello exige, en el nivel de la estrategia política que intenta la transformación, la irrupción de un nuevo *actor político* lentamente discernido, el proletariado, y no ya la burguesía renana a la que se había adherido el pequeño burgués crítico hasta ese momento, Marx, y ni siquiera la mera Revolución francesa era ya relevante. Desde ahora la lucha política por el «mundo humano de la democracia» no se llevará a cabo solamente en el nivel *formal* de la política, sino también con la intervención consciente y activa de una revolución en el nivel *material* de la política, de la economía con intención *política*, y por ello desde una clase política revolucionaria[632]. Es la irrupción de lo que llamaremos el «acontecimiento liberador»[633], la «praxis revolucionaria»[634], desde un originario «estado de rebelión». La masa proletaria, que había sido considerada por los intelectuales críticos como pasiva materia del cambio histórico, sólo como el «corazón» (cuya «cabeza» era la filosofía)[635], pasa ahora a ser un actor autoconsciente de su propia emancipación. Marx ha madurado su posición política. Por ello, en la redacción de 1847 del *Manifiesto del Partido comunista*, puede advertirse un diagnóstico político de la situación europea desde las «víctimas» del sistema dominante.

Desde la «militancia» de un Marx inmerso en los movimientos obreros, entre los que sufren los efectos negativos no-intencionales del sistema político-económico, trata de distinguir la política obrera crítica de los «socialistas» (en su mayoría intelectuales de izquierda) de la vanguardia ahora denominada «comunista», a fin de consolidar internacionalmente en Europa los grupos obreros que trabajan dentro de los nuevos partidos de masas de los asalariados. A estas fracciones, grupos o movimientos se los denominó el «*partido* comunista», como si dijéramos hoy: la «*corriente de opinión* comunista», que se iban generando en diversos sindicatos y partidos obreros de Europa. Así en Bruselas se organiza el *Kommunistisches Korrespondenzkomitee* en 1846, en Londres se institucionaliza la *Fraternal Democrats* en 1847, y en París la «Liga de los comunistas» en el mismo año. El nuevo «movimiento» había ido lentamente definiendo su estrategia política, y Marx fue determinante en la fundamentación teórica de las decisiones *políticas* tomadas. En filosofía política el *Manifiesto* será un *clásico texto político* que iluminará todavía (¿decenios, siglos?) la historia de la humanidad, porque la clase de los asalariados que hoy se globaliza definitivamente, junto a tantos otros grupos humanos dominados o excluidos[636], son más en números absolutos y en opresión

relativa, y lo dicho en el siglo XIX tiene mayor validez en pleno siglo XXI. La contradicción ha pasado de la sociedad civil ante el Estado a las clases dominadas en la sociedad civil contra la burguesía (clase dominante no sólo *materialmente* en dicha sociedad civil, sino dominando igualmente al Estado político como un instrumento en sus manos). Desde Hobbes, pero definitivamente desde J. Locke, hemos visto cómo la «propiedad privada», y poco después la «división del trabajo», eran los pivotes en torno a los cuales se argumentaba para mostrar la necesidad de «pasar» del *estado de naturaleza* al *estado civil*. Marx, simplemente, explica críticamente lo ya enunciado desde el comienzo de la Modernidad (y en este caso, aun, desde Ginés de Sepúlveda).

[195] Leído con ojos del siglo XXI, llama la atención en el *Manifiesto* el sentido global, mundial, planetario:

El descubrimiento de América y la circunnavegación del África ofrecieron a la burguesía naciente un nuevo campo de actividad. Los mercaderes de la India y de la China, la colonización de América, el comercio colonial, la multiplicación de los medios de intercambio y de mercancías, imprimieron un impulso hasta entonces desconocido al comercio [...]. La gran industria ha creado el mercado mundial (*Weltmarkt*) [...] El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación, de todos los medios de comunicación[637].

La intención del texto es *política*, por lo que aclara:

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha estado acompañada de un *progreso político* correspondiente. [Sin embargo,] el gobierno moderno no es sino un comité administrativo[638] de los negocios de la clase burguesa. [Esto no niega que] la burguesía ha ejercido en la historia una función revolucionaria [...] Por la explotación del mercado mundial la burguesía da un carácter cosmopolita a la producción en todos los países[639].

Ante la burguesía, y como un co-principio desde su origen, el proletariado está en estado de contradicción. Esta «oposición» es «lucha», pero debe entenderse que «toda lucha de clase es una lucha *política*»[640]. La cuestión política central es la siguiente: «La organización del proletario en clase, y por lo tanto como partido político, es sin cesar destruida por la competencia que se hacen los obreros entre sí»[641].

En el plano de la institucionalización (*nivel B* de la arquitectónica de una *Política de la Liberación*) la mera clase obrera puede o no organizarse en un nivel «social», como clase. Pero, y es un paso más, es posible el institucionalizarse como «partido político» (entiéndase por ahora como «movimiento de opinión» o «fracción» dentro de los partidos obreros). Dicho partido deberá luchar políticamente contra la burguesía, a partir de la imposibilidad que manifiesta la burguesía de «garantizarle condiciones de existencia que le permitan vivir»[642]. En efecto, «el obrero moderno [...] lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más por debajo mismo de la condiciones de vida de su propia clase»[643]. Un siglo y medio después de este enunciado deben incluirse al-

gunas nuevas variables. Los obreros de los países «centrales» se han visto beneficiados por la ganancia extraordinaria y la transferencia de plusvalor desde los países postcoloniales, lo que les ha llevado (como pensaba Hegel) a aceptar las condiciones privilegiadas (ya que la riqueza nacional es en promedio mucho más alta que en los países periféricos)[644]. Ahora la contradicción mayor se encuentra entre el capital transnacional (y sus burocracias privadas) y los asalariados de los países periféricos, y, aun más, las masas excluidas de miserables desempleados (que ni siquiera son «clase»), que comienzan a «organizarse» como *pueblo* y que serán determinantes para los partidos políticos que eduquen a una nueva burocracia política de los Estados particulares postcoloniales.

Las precisiones esenciales categoriales de Marx deben *desarrollarse* sin que pierdan su sentido, radicalidad o pertinencia. Es lo que intentaremos en una futura arquitectónica, que constituye la continuación de esta historia de una *Política de la Liberación*.

§ 11. EN LA DEPENDENCIA DE LA «MODERNIDAD MADURA». ALGUNOS TEMAS PARA UNA HISTORIA DE LA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

[196] Este parágrafo incluye algunos temas bajo el título general de «política», debiéndose entender que se abordarán algunos como historia de la política y otros como historia del pensamiento o filosofía política. Su ambigüedad es intencional. Es decir, las reflexiones que siguen deben ser tomadas como indicaciones parciales de un proyecto mayor, ya que debería escribirse, a partir de una inmensa bibliografía existente pero todavía dispersa[645], en primer lugar, una historia del *pensamiento filosófico latinoamericano* en general[646], y, en segundo lugar, otra del *pensamiento filosófico político* regional en particular. Ahora me interesa mostrar, a partir de algunos ejemplos (para no aumentar esta obra ya por demás voluminosa) el sentido de algunos momentos *fuertes* en vista de una filosofía política *de la liberación*.

Opino que en la historia de la política latinoamericana, y de la filosofía política implícita o explícita, hay tres períodos que cobran a mis ojos mayor interés dentro del horizonte de este proyecto específico:

1) En primer lugar, la crítica de la conquista (expuesta desde el *§ 6* [95 ss.]). Fue el comienzo del «anti-discurso» de la Modernidad en cuanto tal, y el primer capítulo de una filosofía política de la liberación en el momento del inicio de la globalización mundial, en cuanto crítica expresada ante la negación originaria que se practicaba por el aniquilamiento de las civilizaciones indígenas amerindias. Allí se descubre y constituye la «Diferencia colonial», que determinará toda la cultura latinoamericana posterior, aun la «criolla» (blanca o mestiza), que ya no podrá ser meramente parte de la cultura occidental. La «colonialidad» racista (interna y externa) y sexista latinoamericana dará un «tinte», un «tono» que determinará toda la vida política, diferenciándola de la Modernidad europea. La *Modernidad colonial* (que se inaugura en 1492) será el punto de partida de una política de la liberación latinoamericana.

2) En segundo lugar, la producción teórica y las prácticas emancipatorias desde el comienzo del siglo XIX para liberarse de la dominación metropolitana, es decir, la justificación de la Independencia y la creación de los Estados latinoamericanos en su época postcolonial (desde 1808) constituirán una política de la emancipación o liberación explícita (en praxis y teoría), que debe tenerse muy en cuenta en una filosofía política universal y particularmente regional. Fue la *primera Emancipación* que tenían como pasado grandes civilizaciones neolíticas (no así la norteamericana de Nueva Inglaterra) hegemonizada sin embargo por los «criollos». La complejidad social, racial, cultural de los nuevos Estados latinoamericanos dificultará la organización de la nueva vida política —que en los siglos XIX y XX dio gran ventaja a Estados Unidos, pero que mostrará en el siglo XXI su capacidad de proyectos multiculturales más universales—.

3) En tercer lugar, a partir de la larga historia de los siglos XIX al XXI, la época postcolonial en la que va madurando una conciencia de la necesidad de negar las estructuras cada vez más agobiantes (y en cierta manera más dominantes) de las metrópolis postcoloniales, que consistiría en una *segunda Emancipación*, iniciada en 1959 con la Revolución cubana, continuada en 1979 con la Revolución sandinista, y en 1994 con la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Esta historia de una *Política de la Liberación* se escribe en este momento crítico y culminante de una lucha histórica, cuando la explotación postcolonial va llegando a sus extremos intolerables (de los cuales, por ejemplo, una deuda externa injusta, injustificable e irresponsable, estratégicamente impuesta a través de la corrupción y del despotismo por las potencias *centrales* a las neocolonias y a sus élites educadas por ellas mismas) y se torna «impagable», produciendo efectos negativos sociales que se manifestaron tumultosamente como expresión de sufrimientos insoportables, como en Argentina, un caso entre otros, presentándose públicamente en la explosión masiva del 20 al 21 de diciembre del 2001. Se trata de un «estado de rebelión» que expresa una voluntad anterior a la del «estado de excepción» schmittiana. Esta obra se sitúa como expresión teórica que intenta justificar esta *segunda Emancipación* o la liberación en curso de nuestro continente (y de todo el mundo periférico postcolonial).

Por ello, en este *§ 11* sólo intentaremos un esquemático «bosquejo» provisional, parcial, a modo de ejemplo de momentos de una historia que debe escribirse en detalle en el futuro[647]. La importancia del tema se deriva de que es necesario poder «localizar» el punto de partida del discurso constructivo para desarrollar la arquitectónica política escrita para pensar los problemas más acuciantes que nos inquietan como latinoamericanos (aunque tenga pretensión de mundialidad, válidos igualmente para Asia o África), y en la que consistiría una arquitectónica de una *Política de la Liberación*. Siempre es necesario acercarse desde el pasado al presente[648] de nuestro continente político, ya que ese *espacio* estratégico postcolonial concretamente determinado nos permitirá evadirnos de un inevitable eurocentrismo. Sólo teniendo en cuenta el desarrollo político de ese espacio periférico podremos construir creativamente las categorías teóricas de una filosofía política crítica global (aplicable al «centro» y a lo periférico «postcolonial»). Recorreremos la historia política a través de algunas situaciones, figuras o textos políticos relevantes, prototípicas de las etapas de la experiencia política latinoamericana, que como piedras que sobresalen del agua del arroyo nos permitirán atravesarlo. Será un rápido panorama desde mediados del siglo XVIII hasta el siglo XXI, que servirá de referencia concreta a las preguntas que deberemos hacernos en el desarrollo teórico de la parte arquitectónica de la filosofía política.

América Latina quedó «al margen de la historia»[649] en el mismo momento en que igualmente China, Indostán y el Imperio otomano son excluidos de la «civilización moderna». Todas las culturas no-europeas son «superadas» en ese momento por la Revolución industrial, por el *capitalismo* que acumula crecientemente plusvalor relativo, y que se desarrolla

por causas estructurales y también meramente fortuitas, que inclinan la balanza, como siempre en la historia[650], hacia algunas regiones, en este caso Gran Bretaña y Francia al comienzo. El mercantilismo humanista de la *primera* Modernidad temprana hispano-lusitana (incluyendo España, Portugal, Hispanoamérica y Brasil) «pierde» la posibilidad de participar en la *nueva* etapa de la historia de la Modernidad (desde una interpretación *oficial* de la historia que la Europa industrial impone en el mundo), por fatalidades acumuladas desde finales del siglo XV. Por ello, la Modernidad *madura* (que hemos descrito en los parágrafos 9-10 [152-195] de esta obra) sitúa al «sur de Europa» y a sus colonias americanas como «fuera» de la historia[651].

1. CINCO PERÍODOS DE LA POLÍTICA LATINOAMERICANA

[197] Bosquejaremos con algunos rasgos, pensadores y momentos centrales de una historia política y del pensamiento filosófico político. Será muy corto y sólo como sugerencia.

1.1. *El «Estado de las Indias» occidentales. La* Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (1681)

En 1474 muere Enrique IV de Castilla. En 1469 habían contraído matrimonio en secreto Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Después de muchas intrigas, y gracias a la estrategia que tanto admiraba Maquiavelo en Fernando, el «reino» de Castilla elige a Isabel como reina, bajo un *pacto contractual* —la *auctoritas* y la *potestas* vienen «de abajo»— con los grupos de poder (el «abajo» no es un *pueblo* de ciudadanos libres como en Venecia o Florencia) de la nobleza de los antiguos feudos y los burgueses de las ciudades. Lo mismo acontece con Fernando en Aragón en 1479. Ambos fundan la santa Inquisición —un aparato o servicio de inteligencia del Estado *moderno*— en 1478, nombrando al cardenal Cisneros como su primer responsable. En 1481 lanzan la cruzada contra los musulmanes de Granada. La monarquía absoluta hispánica había nacido, y así el Estado moderno comenzaba su camino hacia el exterior cuando el 3 de agosto de 1492, después de tomar Granada y expulsar a los judíos (hecho bochornoso de la historia de España), Cristóbal Colón, un navegante genovés, partía al descubrimiento de las rutas hacia Asia por el Atlántico tropical, *espacio estratégico* fundacional de la Modernidad.

El nuevo Estado español tenía por soberano al rey, que siempre, aun con Carlos V, deberá firmar un *pacto* con todos los reinos (Castilla la Vieja, Aragón, Cataluña, Galicia, Navarra, Andalucía, etc., y posteriormente con los reinos de las Indias), recibiendo de ellos la delegación del poder y pudiendo ser rescindida dicha delegación por los reinos de cumplirse alguna traición al pacto por parte del rey. Éste, bien pronto, organizó Consejos para los reinos, y también para las Indias. Por ejemplo, el Consejo Real de Castilla se funda en 1480, el Consejo Supremo

de Aragón en 1494, el Consejo de Navarra (controlada al mismo tiempo que las colonias externas) en 1515, y el Consejo de Indias quedó definitivamente organizado en 1524, durando hasta 1834. El Consejo tenía un presidente y consejeros letrados (*oidores*), especialistas en leyes y teología, frecuentemente burgueses, universitarios o eclesiásticos.

Su inmenso archivo —millones de documentos organizados en miles de legajos que hoy pueden consultarse en el Palacio de la Lonja en Sevilla— nos muestra la complejidad moderno-burocrática de ese Consejo, por el que pasaban todos los problemas y decisiones del rey con respecto a las Indias.

El rey firmaba *reales cédulas*, ordenanzas concretas sobre problemas precisos que fueron recopilados en 1681 bajo el título de *Recopilación de la Leyes de los Reynos de las Indias*. Este volumen estaba dividido en ocho libros, cada uno dedicado a diversas instituciones del llamado *Estado de las Indias*, que puede ser denominado, siguiendo la conceptualización de S. Kierkegaard, la *Cristiandad colonial latinoamericana*. El territorio americano estaba organizado en diversas jurisdicciones, que desde mediados del siglo XVI fueron los virreinatos (de Nueva España en México [1535], del Perú [1542], de Nueva Granada, y en 1776 el virreinato del Plata en Buenos Aires; en Brasil en Bahía desde 1640). Había regiones con cierta independencia, tales como las Capitanías generales de Santo Domingo (1511), de Caracas, de Guatemala, de Quito, de Chile. En todas las regiones habían Audiencias, autoridad específicamente judicativa, pero igualmente ejecutiva en algunos aspectos, que estaban situadas en Santo Domingo (1511), México, Guadalajara, Guatemala, Lima, Cuzco, Chile, Quito, Santa Fe de Bogotá, Caracas, Panamá, Los Charcas en Bolivia, Buenos Aires (1661). Como autoridad de menor rango, ejecutivo, había gobernadores en casi todas las grandes ciudades; en ellas frecuentemente se organizaban igualmente cabildos criollos, con alcaldes mayores, corregidores, regidores y en la base caciques. Esta estructura político-civil tenía junto a ella, paralelamente, una institucionalización eclesial igualmente provista de autoridades en cada rango. Los grandes arzobispados que correspondían jurisdiccionalmente a los virreinatos se fundaron en Santo Domingo (1546), México, Lima, Quito, Santa Fe, La Plata; en Guatemala en 1743, en Brasil el de Bahía en 1676, el de Caracas y La Habana en 1803. Los arzobispos eran la segunda autoridad (incluso política, ya que ocupaban el lugar del virrey en su ausencia). Había además obispados (equivalentes a Audiencias o territorios de gobernadores), desde los primeros, fundados en 1504 en Santo Domingo, hasta el término de su primera institucionalización colonial en el año 1620, con la fundación de los obispados de Durango en el norte y Buenos Aires al sur. Los cabildos eclesiásticos tenían igualmente gran autoridad. Los concilios provinciales o diocesanos fueron la única actividad legislativa que se cumplió en América Latina antes de la emancipación.

El imaginario popular daba autoridad última a sus ritos y creencias religiosas —anteriores y posteriores a la conquista—, por lo que fre-

cuentemente un arzobispo tenía más autoridad ante el pueblo que el mismo virrey. Aun en cuestiones económicas o de límites entre comunidades, las entidades eclesiales tenían mayor importancia frecuentemente que las mismas políticas civiles, ya que las parroquias (de cada obispado) llegaban con su presencia cotidiana hasta el último pueblo o caserío de indígenas o campesinos. Había parroquias de españoles, criollos y mestizos y «doctrinas» de los pueblos de indios (entre las que se recuerdan las Reducciones de franciscanos o jesuitas, que organizaron política y económicamente a cientos de miles de indígenas, respetando sus derechos y logrando un desarrollo económico y cultural ejemplar). De manera que los límites de los Estados postcoloniales latinoamericanos estuvieron más determinados por este tipo de relaciones parroquiales que por las estipuladas en las estructuras civiles. El acta de nacimiento, como de bautismo, casamiento y defunción de todos los habitantes se asentaba en libros llevados con orden desde comienzos del siglo XVI en las parroquias, lo que permitía los censos, el pago de los diezmos, de los tributos, etcétera.

La extracción de riqueza era estructural y gigantesca, en proporción a lo que se producía[652]. El oro y la plata eran llevados en gran parte a la Península y el rey exigía estricta contabilidad. La «ciudad letrada» —fortaleza de la presencia del blanco (español o criollo), de la cultura barroca, que contaba con decenas de centros de enseñanza universitaria para sus élites, y profesionales eclesiásticos, económicos o militares— se dispersaba en un continente ruralmente indígena.

El poder era ejercido absolutamente por el rey y su burocracia, que con los Borbones se incrementó intolerablemente. En el siglo XVIII, con la presencia de los Borbones, los intendentes, especie de gobernadores que ejercían un poder administrativo-burocrático indiscriminado, constituyeron a las antiguas «provincias» en auténticas «colonias». El Estado era realmente una super-estructura de dominación que fue lentamente criticado principalmente por criollos y mestizos, junto a continuos levantamientos y rebeliones de las comunidades indígenas. La conciencia política de la autonomía ante la metrópolis se alimentó de la cultura barroca, que fue secretamente construyendo metáforas de la libertad ansiada. Así, el mito de «Quetzalcoátl-Guadalupe»[653], de origen indígena pero igualmente apropiado por los criollos y mestizos, es un buen ejemplo de cómo se originó la «conciencia nacional» de los futuros Estados postcoloniales. Escribe Octavio Paz de manera idílica, olvidando toda la dominación y dolor que pesaba sobre la mayoría indígena, los numerosos esclavos africanos, y los españoles, criollos y mestizos empobrecidos, pero recordando la positividad de una cultura con identidad:

Desde la mitad del siglo XVI hasta finales del XVIII, Nueva España fue una sociedad estable, pacífica y próspera. Hubo epidemias, ataques de piratas, escasez de maíz, tumultos populares, sublevaciones de nómadas en el norte pero hubo asimismo abundancia, paz y, con frecuencia, buen gobierno. No porque todos los virreyes fuesen buenos, aunque los hubo excelentes, sino porque el sistema constituía de hecho un régimen de balanza de poderes. La autoridad del Estado

estaba limitada por la de la Iglesia. A su vez, el poder del virrey se enfrentaba al de la Audiencia y el del arzobispo al de las órdenes religiosas. Aunque en ese sistema jerárquico los grupos populares no podían tener sino una influencia indirecta, la división de poderes y la pluralidad de las jurisdicciones obligaban al gobierno a buscar una suerte de consenso público[654].

A esta totalidad cultural, económica y política, polifacética y cambiante, es a lo que hemos denominado en nuestras obras históricas la «Cristiandad de las Indias occidentales» —en la que habría que integrar a las islas Filipinas, a Angola y Mozambique— hasta bien entrado el siglo XVIII. La *Cristiandad*, que nació con Constantino en la Constantinopla del siglo IV, por primera vez se abría paso en un espacio *colonial*, con respecto a Europa, fuera de sus límites y trans-atlántica. Ese maridaje político/religioso/económico permeará para siempre la mentalidad de este continente geopolítico. Los liberales y las izquierdas pretendieron secularizarlo velozmente, ignorando la carga milenaria del imaginario popular, dentro del cual hay que *saber aprender* más que intentar utilizar. Una tarea para las próximas generaciones políticas cumpliendo con las exigencias de una «sociología de las ausencias»[655]: ausencia de conocimiento del imaginario popular (por parte de la simbólica de las élites blancas, eurocéntricas, dominantes, «ilustradas», frecuentemente de «izquierda»[656]).

1.2. *El pensamiento político colonial ante la irrupción de la «Modernidad madura» (desde 1750)*

[198] La hoy llamada América Latina estaba organizada, a mediados del siglo XVIII, desde el norte por el virreinato de la Nueva España (México, al que pertenecía buena parte del territorio actual de Estados Unidos, es decir: Texas, Nuevo México, California hasta los límites norte con la Alaska rusa en la región de Vancouver, Luisiana con las cuencas del Mississippi-Missouri —posteriormente donada a la monarquía francesa— y Florida), hasta el virreinato del Río de la Plata (hasta las islas Malvinas y la Tierra del Fuego, descubiertos por los chinos en 1422, y posteriormente por los españoles) en el sur. Ese enorme continente político-cultural entrará en un proceso que culminará con la emancipación de su Estado colonial. Las causas de ese proceso son endógenas, desde las que se responderá a los desafíos externos. Es necesario insistir que son las *teorías políticas* hispanoamericanas (luso-española y americana) las que justificarán la lucha armada de la Independencia. Hay que admitir que se recibirán influencias de la Ilustración centroeuropea, en especial en el momento de la organización política posterior a la emancipación (que por imitación en gran parte irá al fracaso), pero siempre mediada por la larga y afianzada tradición del Barroco criollo y de la Ilustración «hispanizada» en la península Ibérica[657] y en América. Los argumentos que fundamentan el acontecer emancipatorio tendrán entonces una fisonomía regional y no puramente eurocéntrica. Equivocarse en este aspecto

hermenéutico ha sido lo habitual en la historia del pensamiento político latinoamericano (que ha pretendido que la política latinoamericana ha sido una pura «aplicación» de los descubrimientos filosóficos centroeuropeos, faltando entonces claridad para vislumbrar los argumentos concretos, situados históricamente, latinoamericanos).

Como en el caso de la Revolución inglesa del siglo XVII (1688) o la francesa del 1789, la Revolución emancipadora latinoamericana (que tiene ciclos diversos[658]) emergió como un «acontecimiento» fundacional de una generación criolla específica[659]. Es quizá el evento continental político más generalizado (ya que algunas revoluciones que calaron con mayor profundidad del siglo XX no tuvieron sin embargo universal aceptación o concreta implementación). Las circunstancias históricas que condicionaron aquel «acontecimiento», que produjo una ruptura en la biografía política de la mayoría de los habitantes del continente, y de todas las instituciones que venían funcionando desde hacía tres siglos, determinarán el destino posterior de los Estados particulares que nacerán de esas luchas y los avatares de los siguientes doscientos años hasta el presente. La crisis inconclusa de la Emancipación (la *primera*, del comienzo del siglo XIX), como una herida profunda, no ha cicatrizado, y en cierta manera predetermina todavía la exigida *segunda* Emancipación (a efectuarse, es de esperar, en este siglo XXI).

Con la irrupción de la dinastía afrancesada de los Borbones en España, y en especial con Carlos III (desde 1753), se produce en el mundo colonial latinoamericano una ruptura. La Ilustración borbónica tiene un nuevo proyecto de monopolio colonial, implantando una nueva burocracia de «intendentes», que enfrenta cultural, política y económicamente a la élite barroca criolla, a las comunidades indígenas, a la Iglesia ya radicada durante trescientos años, a los núcleos críticos de intelectuales, a las poderosas hermandades y cofradías (que organizaban una protosociedad civil), a otras instituciones herederas de los Habsburgo y en general a la tradición de la «cultura barroca» (que no aceptará fácilmente la Ilustración y el neoclasicismo), cuyos líderes eran educados en las grandes universidades de Lima, México o Chuquisaca, o en los numerosos colegios universitarios jesuitas[660], que estaban igualmente en contacto con la experiencia «comunista», o de estricta «comunidad de bienes», de las famosas Reducciones (que defendían sus derechos hasta con ejércitos perfectamente armados y organizados), entre las que brillaron las guaraníes en el sur y las californianas en el norte[661]. Es decir, los jesuitas se situaban en los dos polos de resistencia de la sociedad colonial (junto a la oligarquía criolla y a las bases populares indígenas) ante el nuevo proyecto de explotación colonial borbónico. Dicho humanismo jesuita, estructurado intelectualmente en el mundo colonial de la *Modernidad temprana* (barroca y mercantil, pero de ninguna manera feudal o medieval) se opone a la *Modernidad madura* (a la Ilustración burguesa proto-industrial; este último aspecto al menos como pretensión en el mundo hispánico)[662]. La expulsión de los jesuitas (primero en Brasil en 1759 por parte de Pombal, siendo unos quinientos miembros,

y, posteriormente, de la América hispana en 1767, siendo unos 2.000) significará un duro golpe a los afanes emancipatorios de los criollos y a la capacidad del posible futuro desarrollo (tecnológico y científico, casi exclusivamente en manos de esta orden moderna, de fuerte implantación en el centro de Europa, pero igualmente en África y Asia, a través del Imperio portugués).

[199] El malestar crece en el mundo colonial y el proyecto borbónico coloca a las colonias latinoamericanas en una situación de suma explotación. Surge así la respuesta popular de los indígenas con sus grandes rebeliones, por centenares, hasta la de Túpac Amaru, y, unidos a ellos, los criollos, que comienzan a tomar conciencia de la ansiada autonomía comercial, cultural y política. Además, la influencia de la Ilustración española, como la de Jovellanos, impacta en América, por lo que puede hablarse de una «Ilustración americana». Se trata de un Benito Díaz de Gamarra o de Francisco C. Alegre, entre tantos otros y por sólo hablar de México.

La nueva generación que se levanta contra la dependencia española piensa desde su contexto, y por ello se opone en primer lugar a la educación autoritaria; imagina un nuevo tipo de educación. Pero ¿qué significa la nueva educación? ¿Significa lo mismo que lo expresado en el *Emilio* de Rousseau? ¿Significa educar a los hombres para un nuevo Estado social? En América Latina había otros intereses que en Francia, porque en Francia la nueva educación intentaba justamente crear sujetos aptos para el capitalismo industrial, mientras que en América Latina serán sujetos aptos para emanciparse de España. Hay que ver que la misma Ilustración latinoamericana cobra un sentido histórico concreto, a veces hasta contradictorio con el europeo, porque, paradójicamente, los Borbones, impregnados del pensamiento filosófico de la Ilustración burguesa, tienen sus oponentes en América Latina.

En los *Elementa Recentioris Philosophiae*, de 1774, Benito Díaz de Gamarra dice que hay que dejar de lado «aquellos sempiternos ejercicios, disputas, logomaquias de los universales, del ente, de la razón, de las formas sustanciales, de la unión y de todos los compuestos, y 600 obras de este género, con las que los ingenios son ciertamente atormentados y aburridos». Se observa el fin de la Escolástica y el comienzo de una crítica a un orden vigente que, por una parte, los Borbones quieren seguir imponiendo. «Pero temo —dice Díaz de Gamarra— que en nada los haga más agudos para el estudio de la sabiduría». ¿Qué es necesario? Un nuevo tipo de educación.

Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) o Rafael Campoy son el inicio de una filosofía política emancipatoria. En el siglo XVIII se comienza a experimentar de otra manera la nacionalidad. De esta manera se descubren los orígenes de una historia ocultada por los conquistadores europeos. Ahora se intenta reconstruir la memoria de las culturas anteriores a la invasión española. Se trata de la historia de los mexicanos, la historia de los incas. Surge la afirmación de la Diferencia. Se produce entonces la primera crítica al eurocentrismo.

Francisco Xavier Clavijero (1731-1787)[663] ingresa en la Compañía de Jesús en 1748 y estudia en el colegio de Tepozotlán[664]; es después profesor de física y filosofía en Puebla, Valladolid y Guadalajara. Los jesuitas tenían numerosos colegios en México. En uno de ellos, donde enseñaba José Borda en tercera y cuarta clase, estudió Miguel Hidalgo y Costilla. A Clavijero le tocó dejar México a los 35 años, marchando al exilio en Bolonia, donde de inmediato comenzó a escribir en 1770 *La historia antigua de México*, año en el que el rey prohíbe que se hable en otra lengua excepto el castellano en México —los jesuitas obligaban a todos los que colaboraban en las Reducciones a dominar las lenguas indígenas—. Contra esta medida, en el exilio boloñés, traducirá plegarias en trece lenguas indígenas y redactará una gramática náhuatl. Clavijero usa las obras de Carlos de Sigüenza y Góngora, y de otros jesuitas de su época. Afirma que la cultura amerindia es comparable a las grandes culturas clásicas de la humanidad (como la egipcia, griega o romana). Racialmente no es en nada inferior[665]. Se afirma, entonces, el valor cultural indígena, con respecto a aquellas culturas que los europeos aceptaban como sus orígenes.

La obra de Clavijero intenta responder a las críticas de la Ilustración europea (en el momento de la constitución del «orientalismo», de «occidentalismo» y del desprecio del «sur»). Se enfrenta a Cornelio de Pauw, que en su obra *Las investigaciones filosóficas sobre los americanos*, impreso en 1771, y al Conde de Bufon, que en su *Historia de los cuadrúpedos*, afirmaba la bestialidad de los indígenas americanos. Clavijero, contemporáneo de Kant, tiene una visión «desde abajo» de la historia mundial, y más allá de Hegel (que nacía en esos años) tiene ya una actitud crítica ante el eurocentrismo:

> *Nuestro* mundo, que vosotros llamáis *nuevo* porque ahora tres siglos no era conocido todavía *por vosotros*, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. [Y si no admitís que son] irregulares vuestras avestruces porque no se conforman con las nuestras, entonces las nuestras no deben decirse irregulares porque no se conforman con las vuestras[666].

Como manejo teórico es interesante anotar que Clavijero compara siempre a los aztecas, incas u otras culturas amerindias con los egipcios, griegos o romanos. Rompe el esquema eurocéntrico y manifiesta una conciencia crítica que muestra una *ruptura político-ideológica* que como un «acontecimiento fundacional» comienza un nuevo momento histórico.

Es por ello por lo que, en medio del sufrimiento del exilio, no escribe la historia del México criollo, sino del México azteca, porque es el *negado* en la historiografía europea ilustrada:

> Protesto [contra] Pauw y toda Europa[667], que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios, bajo buenos maestros y se protegieran y alentaran con

premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil de continuas incomodidades. El que contemple el estado [actual] de Grecia no podría persuadirse que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos[668].

Lo importante es que Clavijero, inesperadamente y a causa de su exilio, que le obliga a dejar un medio completamente novo-hispano americano, habiendo convivido con nahuas y mixtecas, se encuentra de pronto en Europa. Al confrontar lo que *se dice* con tono «científico» sobre «su mundo», no puede menos que rebelarse contra la actitud «eurocéntrica» que lo rodea. Si el europeo es algo más fuerte que algunos indígenas, lo es del mismo modo «como los suizos son más fuertes que los italianos, y no por esto creemos que los italianos se han degenerado, ni menos acusamos de esto al clima de Italia»[669].

Clavijero efectúa una descripción muy minuciosa de los actos heroicos en la construcción del Imperio azteca; de su inteligencia, de sus técnicas, de sus virtudes, de su estrategia militar; y del modo como, un poco por traición y otra por crisis explicables, terminaron por caer en manos de los conquistadores, que no son alabados sino criticados por su doblez, por sus mentiras y dolos. El criollo se pone del lado de los indígenas ante los europeos. Toma la causa amerindia a favor de la causa emancipatoria de los criollos. Es un momento político de muchas novedades.

[200] Dos años antes del nacimiento de Clavijero, en 1727, en la misma Veracruz, nace Francisco Xavier Alegre, que muere en el exilio también en Italia en 1788. Es otro jesuita del grupo que parte de la «diferencia colonial». Estudiando a Tomás de Aquino, Grocio, Pufendorf y Hobbes, pero fundamentalmente partiendo de las críticas de Bartolomé de Las Casas contra Ginés de Sepúlveda, refuta el argumento que justifica el dominio de España sobre América hispana:

Piensan algunos que nacen éstos [los más agudos y perspicaces con] el derecho de mandar y aquéllos [los torpes y tardos con] la necesidad de obedecer [...] en el sentido que dijo Eurípides (en su *Ifigenia*) que los griegos debían imperar a los bárbaros [...] Sostuvieron tal sentencia con Ginés de Sepúlveda algunos españoles, a quienes egregiamente refutaron Bartolomé de Las Casas y Domingo de Soto [...] Ahora bien: para que los hombres sufran alguna disminución de la *natural libertad que todos por igual gozan*, menester es que intervenga su consentimiento —expreso, tácito o interpretativo—[670].

F. X. Alegre muestra un amplio conocimiento de filosofía política, pero maneja los argumentos a veces contra los autores citados, y ciertamente con otros fines (el de probar la injusticia del mundo colonial). Es ya expresión de un pensar filosófico descolonizador, de suma actualidad:

Los hombres [...] reunidos al principio en hordas sin ningún pacto o convención —como leemos en el *Protágoras* de Plarón—, causábanse mutuamente injurias y daños en una común guerra de todos contra todos, que Hobbes llamó *casi natural* [...] Y en este sentido pienso que dijo rectamente Horacio (*I Sat.*, 3): *Es preciso confesar que los derechos nacieron del temor a la injusticia*. Porque si no fuera por el temor a los enemigos no podría la ciudad mantenerse en unidad [...] Por lo que dice Grocio que los hombres se unieron en sociedad civil, no por mandato expreso de Dios —que en ninguna parte se encuentra— [...] Para la conservación, pues, de la sociedad civil se introdujo y estableció la civil autoridad [...] Todo imperio, por lo tanto, de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o *pacto entre los hombres*. Porque ningún reino —bien lo dijo Pufendorf— nació de la guerra o de la mera violencia, aunque muchos con guerras se hayan acrecentado[671].

En esta cita se puede observar el grado de conocimiento filosófico moderno de estos pensadores criollos latinoamericanos. Matizan, en un nuevo tema (anticolonial), a autores clásicos greco-latinos, ingleses, franceses, alemanes, y los propios de España o América Latina (como el nombrado Las Casas). Pero la argumentación se dirige a probar una nueva tesis: las provincias americanas, de uo mediar su consenso, pueden negar la sujeción al Imperio español. Como hemos visto, ésta es la posición de Francisco Suárez, que estos jesuitas habían estudiado profundamente[672].

No es extraño, entonces, que los exiliados jesuitas difundan en Europa sus ideas políticas, y que sean los que originen el proyecto de la emancipación latinoamericana. De hecho, Francisco de Miranda (1750-1816)[673], el primer precursor de la emancipación de toda América Latina (a la que llamaba *Colombia*, «desde el Mississippi hasta la Patagonia»[674]), tiene, entre otros inspiradores, a los jesuitas Juan José Godoy[675], y en especial a Juan Pablo Viscardo y Guzmán[676], cuyos documentos encontró en Londres en 1798, gracias a Rufus King (encargado de negocios norteamericanos en esa ciudad).

1.3. *El pensamiento político de la «primera Emancipación» (desde 1808). Las tres concepciones de la soberanía*

[201] H. Arendt[677], al analizar las revoluciones políticas de Estados Unidos y Francia, indica que la primera, al no mezclar el «problema social» con el espacio público-político de la revolución, logró instaurar un régimen de libertad. Mientras que la Revolución francesa, que se articuló a los intereses sociales de los *sans coulottes* y campesinos, fracasó. Criticaremos la posición de Arendt posteriormente[678], pero desde ahora podríamos comparar su análisis introduciendo un tercer término: la Revolución emancipadora latinoamericana (que el eurocentrismo de Arendt, por supuesto, no trata). En este último caso, la complejidad es aún mayor que en Francia. Si la Revolución francesa, llamada por el marxismo tradicional «bonapartista», incorpora a estratos oprimidos de la sociedad burguesa (marginales y campesinos), en la América colonial hispánica el sector de clase revolucionario criollo (blancos nacidos en

América como los norteamericanos) debió enfrentarse con el enemigo estratégico principal, es decir, con el sistema económico-militar, y con la población española (así como los norteamericanos debieron oponerse a los ingleses), contando con la colaboración de los mestizos, indígenas o afro-latinoamericanos liberados, para conformar un frente emancipador (en tanto que los blancos norteamericanos no necesitaron movilizar en su favor a los esclavos de origen africano). Esto supuso una mayor complejidad en la composición del grupo emancipador. Pero, a diferencia de Francia, la élite criolla temía fundamentalmente a esos sectores populares (mestizos, indígenas y afro-latinoamericanos), a los que siempre dominarán racial, social y económicamente, y por ello se inclinarán a aliarse con las potencias metropolitanas en la etapa postcolonial (con Inglaterra, Francia o Estados Unidos), no alcanzando nunca una emancipación real. Esto determinará toda la historia política de América Latina durante los siglos XIX y XX, y parte del XXI, hasta que realicemos la segunda Emancipación en la que estamos comprometidos —cuestión que trataremos en el parágrafo *11.4* [229 ss.].

En efecto, a partir de 1808[679], cuando Napoleón para terminar de sitiar a Inglaterra proyecta ocupar Portugal e invade para ello España, se abre un nuevo momento político, el de la única Revolución política continental latinoamericana hasta el presente.

Para justificar la voluntad revolucionaria (que exigía el uso de las armas para alcanzar la libertad de comercio o el derecho a la constitución de Estados independientes), los emancipadores debieron ir formulando, sobre la marcha, teorías político-estratégicas plegadas a los hechos, sin pretensiones teóricas posteriores en cuanto tales. Algunos habían sido profesores de colegios, universidades o seminarios, otros eran intelectuales de la oligarquía criolla. Lo cierto es que todos se lanzaron a la política emancipadora formulando argumentos que fundamentaban la lucha, como en el caso de fray Servando de Mier en México, Mariano Moreno en El Plata, Juan Germán Roscio o Simón Bolívar en la Gran Colombia, educados dentro de las pautas del pensamiento hispanoamericano. Se puede descubrir la filosofía política (implícita o explícita) de sus acciones y pensamientos. Eran actores que conocían las categorías tradicionales; que podían construir un discurso de fundamentación. El discurso surgía de la praxis. Todos debían justificar el derecho a la rebelión contra el despotismo español y portugués —aun en Brasil, aunque tenga una historia distinta dentro del ámbito de la dominación lusitana— y, posteriormente, tendrían que fundar el derecho al ejercicio del poder independiente. Su narrativa era estrictamente una *Política de la Liberación* —que nos ha inspirado frecuentemente—[680]. Justificar la acción de aquellos héroes pasados es, al mismo tiempo, formular argumentos para fundamentar la acción de los héroes presentes —los E. Zapata, C. A. Sandino, F. Castro, Ernesto «Che» Guevara o S. Allende; los sandinistas, zapatistas, Movimiento de los Sin Tierra o los «Piqueteros», etcétera.

En efecto, fray Servando de Mier toma otra posición que la de Clavijero. En vez de criticar al europeo en su pretendida superioridad con

respecto a las grandes culturas amerindias y de esta manera no sólo defender a los americanos sino, y es lo importante en política, tomar conciencia de la necesidad de la emancipación, ahora, siguiendo una antigua tradición americana[681], fray Servando argumenta que la propia cultura criolla latinoamericana no debe a los españoles tanto como éstos piensan. Si lo esencial del derecho español al dominio colonial se basaba en la justificación *defendible públicamente* (porque la pura búsqueda de riqueza no puede enunciarse con pretensión de justicia) de la obligación a la propagación del cristianismo en América, entonces, si se probara que *la presencia de dicha religión cristiana en América era anterior a la llegada de los españoles*, se cortaba de cuajo todo intento de legitimación de la presencia de los ibéricos en América.

Los criollos desde comienzos del siglo XVII han dado crédito a una tradición que indicaba que el apóstol Tomás, en el primer siglo de la era cristiana, pasando por la India (de ahí los vestigios cristianos en la región de Kerala, Cochín), había llegado a América. Gregorio García había escrito una obra, *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles*, publicada en Baeza en 1625[682], donde «probaba» con abundantes testimonios de Brasil, El Plata, Perú, etc., la presencia del apóstol Tomás[683]. Si los españoles habían recibido el Evangelio por medio de Santiago apóstol (lo cual era para fray Servando de Mier muy improbable, y hoy está probado como imposible), no menos los latinoamericanos pudieron recibirlo de Tomás, también apóstol. Nada debían a los ibéricos. Tenían por tanto una dignidad semejante a ellos.

Fray Servando Teresa de Mier perdió el grado de doctor, se le prohibió ejercer la docencia y se lo inhabilitó como sacerdote (con el tiempo fue a parar a la prisión del fuerte de San Juan de Ulúa en Veracruz) por el sermón que se había atrevido a pronunciar en la catedral de México, en presencia del arzobispo y el virrey, el 12 de diciembre de 1794 (fiesta de la Virgen de Guadalupe[684]). El arzobispo Haro y Núñez lo hizo desterrar a España, donde fue encerrado en el convento franciscano de San Pablo de Burgos[685]. Su argumento, buscando mejores pruebas, más plausibles y con fuertes razones, postergaba sin embargo la presencia de Tomás en América. De todas maneras, en ese sermón de 1794 «Mier pretendió que la aparición de la Virgen sobre la *tilma* del indio Juan Diego ante los ojos de Zumárraga era una leyenda piadosa[686]. Según el dominico, el manto era el de santo Tomás de Mylapore (de la India, y no del apóstol Tomás), que había evangelizado a México hacia el siglo VI [...] Así, sin negar la tradición milagrosa de Guadalupe[687], le retiraba el beneficio a los españoles [de la evangelización], a los que [Tomás] habría precedido en diez siglos»[688]. Era necesario separar la conversión al cristianismo de los americanos (hecho positivo para españoles y criollos, pero no para amerindios) de la conquista (hecho bochornoso para todos los americanos, en cuanto origen de la «diferencia colonial» que se pretendía negar). El propio fray Servando decía que los europeos vieron «en que todo [esto] era una coalición de los criollos para *igualarlos* con los indios [y] *quitarles la gloria* de haber llevado el Evangelio, y desmentir la bula de

la donación de las Indias, y minar así por sus cimientos *el derecho del rey sobre ellos*»[689]. Fray Servando, encontrando por doquier «signos» de esa evangelización primitiva, argumenta:

El diablo y los profetas idólatras son [...] el recurso continuo de todos los escritores españoles para eludir los testimonios que, a cada paso, han encontrado de la predicación evangélica [de Tomás en América antes de la conquista][690].

Como vemos, fray Servando cumple con aquello de que si «la religión es el fundamento del Estado» (y lo era también en la «Cristiandad de las Indias»[691]), entonces «el comienzo de toda crítica [política] es la crítica de la religión» —como opinaba Marx, y como había siglos antes demostrado el fundador del cristianismo al criticar la religión del templo de Jerusalén—, en este caso con razones propias, comprensibles y firmes para la conciencia autónoma naciente latinoamericana. España pasa a ser una igual, no ya un juez, ni una madre, ni la patria originaria: es una hermana. La emancipación política es ahora posible desde un nuevo imaginario criollo, desde el nuevo horizonte político, utópico.

[202] De la misma manera Juan Germán Roscio (1763-1821), doctor en derecho canónico y derecho civil, que llegó a ser vicepresidente de la República grancolombiana en Venezuela, escribió una obra jurídico-teológica bajo el título *El triunfo de la libertad sobre del despotismo* (publicada en Filadelfia en 1811), siendo una justificación teológica de la liberación —en el sentido inverso de Th. Hobbes y C. Schmitt— plenamente comprometida con el proceso de la emancipación[692], a partir de la pregunta de si un cristiano puede luchar con las armas contra un rey católico, contra el orden social de la Cristiandad. En el *Prólogo* a la obra nombrada Roscio escribe:

Por desgracia y por virtud de un sistema pésimo de gobierno [borbónico], ellas [las ideas que sustentaban la tiranía] eran pasto de las aulas de teología y jurisprudencia, que yo había frecuentado en la carrera de mis estudios. Yo suspiraba con una obra que refutase esos errores [...] Yo no podía creer que desde que el ídolo de la tiranía erigió su imperio sobre el abuso de las Escrituras[693], hubiese dejado de tener impugnadores armados de la sana inteligencia de ellas. [...] Me bastaba la excelencia de la moral del evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo[694].

Contra el jacobinismo, tan presente igualmente en América Latina hasta el presente, Roscio es un ejemplo de una crítica teológica de la política:

Tan constante ha sido la obstinación de los teólogos del poder arbitrario en querer amalgamar dos cosas inconciliables[695]: el cristianismo y el despotismo, que irritados ciertos filósofos del siglo pasado atribuyeron a la religión unos vicios que ella condenaba, vicios propios de los obstinados defensores de la monarquía absoluta e indignamente imputados a nuestras relaciones con el ser supremo[696].

La magnífica, y muy actual, obra de Roscio merecería una atenta interpretación en todos sus pormenores. Se trata de una obra cumbre. En primer lugar, muestra que en el nivel político la Escritura —como él la llama siempre— puede cometer errores (como los cometió en astronomía o física), pero siempre «reconoce y confiesa la majestad y poder del pueblo»[697]. En su *Manifiesto* de 1811 escribe:

Los gobiernos no tienen, no han tenido ni pueden tener otra duración que la utilidad y felicidad del género humano [...] su autoridad emana de la voluntad de los pueblos, dirigida y sostenida por la providencia de Dios, que deja nuestras acciones al libre albedrío: su omnipotencia no interviene a favor de tal o cual forma de gobierno. [...] Y será de peor condición el pueblo cristiano de Venezuela, para que declarado libre del gobierno de España, después de trescientos años de cautiverio y vejaciones e injurias, no pueda hacer lo que el mismo Dios de Israel que adora, permitió en otro tiempo a su pueblo[698] sin indignarse, ni argüirlo en su favor. Su dedo divino es el norte de nuestra conducta, y a sus eternos juicios quedará sometida nuestra resolución[699].

Nuestro héroe venezolano hace una apología contra la monarquía y a favor de la república:

El gobierno republicano fue primero, porque es más conforme a la naturaleza del hombre. Antes del diluvio y mucho tiempo después se conservaron las repúblicas, y no se conocían ni monarquías ni aristocracias [...][700].

Nuestro pensador recorre toda la historia de Israel hasta llegar al fundador del cristianismo:

Viene al mundo el Mesías prometido [...] Jesucristo, cuyo carácter era el de libertador y redentor, no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de la época. La doctrina de Jesucristo era un declaración de los derechos del hombre y de los pueblos[701]. Ya en su decadencia el primitivo espíritu de la cristiandad decayó más y más en exceso, con las riquezas, honores y privilegios mundanos. Desapareció la pobreza evangélica y comenzó[702] la siembra de las semillas del nuevo poder. ¡Ojalá no se hubiera propagado tanto en los siglos posteriores![703].

Clara es pues la imposibilidad de hallar entre los libros de la nueva ley un ápice que contradiga al dogma de la soberanía nacional. [...] Todo movimiento popular o el de aquellas personas capaces de salvar al pueblo de la opresión, sea cual fuese el dicrado que se le aplique, será meritorio y glorioso[704].

Refiriéndose a Tomás de Aquino escribe que, «tratado *ex professo*, este santo enseñaba que era lícita, y aun obligatoria, la destrucción del tirano y de los que gobiernan tiránicamente. Guiado por la razón, por la Escritura, por la tradición de todos los pueblos libres, escribió lo mismo que han escrito los varones más sabios y virtuosos de todas las edades del mundo civilizado»[705].

Estas argumentaciones eran propias de una tradición latinoamericana, que se fundaba en una tradición crítico-teológica de relectura de

la Escritura que tenía profundo arraigo en el imaginario popular, una narrativa de los patriotas sin la cual no hubiera sido posible la emancipación —tradición por lo general ocultada por una tradición liberal y jacobina en la interpretación política de nuestra historia hasta el presente.

[203] Es por ello filosóficamente pertinente referirse a los argumentos jurídico-políticos propiamente dichos en la crisis de la emancipación. Hemos de indicar que hubo tres maneras de fundamentar la soberanía. Una, cuyo origen era el pueblo, pero como la comunidad de los criollos organizada en torno a los ayuntamientos (excluyendo la población indígena o esclava). La segunda, cuyo origen era Dios que otorgaba dicha soberanía al rey de España, aunque estuviera preso —posición asumida por los españoles en Indias—. La tercera, que pensaba que la soberanía era popular, incluyendo indígenas y esclavos, además de los criollos y mestizos. Veamos esas tres posiciones políticas, que en parte planearán sobre los siglos XIX-XX, y cuya resolución no se ha llevado a cabo todavía.

Por las desavenencias entre Carlos IV y Fernando VII, Napoleón logra el poder en España y pone a buen recaudo a toda la familia real. Esto presentaba una situación inédita —un *estado de excepción*, diría C. Schmitt— . Se adoptaron ante ello distintas medidas. En México, el virrey Iturrigaray convocó al ayuntamiento de la ciudad de México —máxima autoridad civil criolla, siendo el cabildo eclesiástico la autoridad de la Iglesia con mucha representación del «bajo clero» (criollo)— en agosto y septiembre de 1808 para resolver el problema de la autoridad, dada la acefalia por falta de rey legítimo. El duque de Berg, nombrado por Napoleón, en interpretación de Juan F. Azcárate, no tiene ningún derecho a tomar ninguna decisión política:

> Esa funesta abdicación [del rey] es involuntaria, forzada y hecha en el momento de conflicto, [el nuevo nombramiento] es de ningún efecto [ya que se ha efectuado] contra los respetabilísimos derechos de la nación [mexicana]. La despoja de la regalía más preciosa que le asiste. Ninguno puede nombrarle soberano *sin su consentimiento* y el universal [acuerdo] de todos los pueblos [americanos][706].

Como hemos visto, se hacen presentes los principios ya enunciados por Bartolomé de Las Casas y Francisco Suárez[707], ya que el rey recibe de los «reynos» por un pacto su autoridad. Los «virreynatos» eran considerados por los criollos «reynos» (desde México al Plata), y en cada uno de ellos se despertaron controversias semejantes.

Por su parte, el licenciado Primo Verdad era aún mucho más claro. En la sesión de la Audiencia de México del 12 de septiembre de 1808, habla de la existencia de un «estado de naturaleza» y la necesidad de un estado civil por «derecho a la conservación». El régimen monárquico, que no es natural sino acordado, es fruto de «un pacto social entre el soberano (el rey) y el vasallo (los 'reynos')». Pero «la crisis en que actualmente nos encontramos es de un verdadero *interregno extraordinario* según el lenguaje de los políticos»[708]; es decir, «se halla la república sin su príncipe que lo gobierne». Por todo ello:

Adquiere el derecho de reinar en la *soberanía electiva* tan sólo la persona elegida, y en la *hereditaria* toda su familia, expirando por consiguiente en el primer caso este derecho con la persona, y durando el segundo tanto como la familia. De aquí viene que muerta la persona elegida, se llama [el interregno] *ordinario*, y cuando se extingue la familia reinante, se denomina *extraordinario*[709].

Según Johan Gottlieb Heinecke[710], al que Primo Verdad cita explícitamente, «*el pueblo* en estos momentos de interdicto *extraordinario* recobra la soberanía, la hace suya, refluye naturalmente a sí y la trasmite a las personas de su confianza para devolverla después a su señor»[711]. Previamente había que aclarar quiénes eran miembros del «pueblo». Para Primo Verdad el «pueblo» estaba representado por el ayuntamiento de exclusiva composición criolla, fundado en Villarrica de la Veracruz, ya que había sido la primera institución creada en la época colonial (anterior a la Real Audiencia o Real Acuerdo), con lo cual dejaba a los españoles fuera del juego (y en cierta manera a los indígenas —y por supuesto a los esclavos—, aunque mostró la posibilidad de que éstos fueran igualmente integrados en el cuerpo de representantes del «reyno»[712]):

Dos son las autoridades legítimas que reconocemos, la primera es de nuestro soberano [el rey, preso], y la segunda de los Ayuntamientos aprobada y confirmada por aquéllos [...] La segunda es indefectible por ser *inmortal el pueblo* y hallarse en libertad no habiendo reconocido otro soberano extranjero [el impuesto por Napoleón...] a quien haya manifesrado *tácita* o *expresamente* su voluntad y homenajes[713].

No todos pensaban de esta forma. Melchor de Talamantes, aunque aceptaba que «la nación *recobra inmediatamente su potestad legislativa* como todos los demás privilegios y derechos de la Corona»[714] cuando la familia real se ausenta, sin embargo definía al «pueblo» exclusivamente como el «cuerpo civil» de criollos «ilustrados y poderosos», y excluía de la «soberanía popular» al «pueblo *ínfimo*», criollos e indios iletrados (la «soberanía *rigurosamente* popular»):

El pueblo ínfimo, en ninguna nación verdaderamente culta goza de este derecho de ciudadano, porque su rusticidad, ignorancia, grosería, indigencia y la dependencia necesaria en que se halla respecto de los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tal excelente cualidad, que exige una libertad verdadera, incompatible con la ignorancia y la mendicidad[715].

La línea estaba trazada definitivamente. Los criollos lucharán por mantener con dureza ese muro que los separa del pueblo de los mestizos, indígenas o empobrecidos. No pudiendo fundar su ejercicio delegado del poder (lo que denominaremos la *potestas*) en el poder del pueblo (la *potentia*), siempre será débil y no podrá regenerarse desde abajo. Dependerá de los poderosos «de fuera» (decretando una perpetua neocolonialidad).

Como vemos, la filosofía política ilustrada criolla estaba informada de lo que acontecía en la Europa central, pero sus argumentos eran los

de la tradición hispano-americana, a partir de una memoria jurídica y política procedente de las costumbres instauradas en Castilla desde Alfonso el Sabio, justificada filosóficamente por F. Suárez, y que irrumpían en el siglo XIX para fundamentar la pretensión de los criollos de ejercer en poder desde los ayuntamientos.

Los españoles residentes en México, los llamados «gachupines», en cambio, pensaban que el rey recibía de Dios directamente su autoridad, y no de un pacto con los «reynos». Por ello los criollos no tenían ningún derecho a ejercer el poder. Ellos seguirían ejerciendo el poder en nombre de rey, prisionero de Napoleón. Y, adelantándose a los hechos, realizaron el 15 de septiembre de 1808 un «golpe de Estado» y pusieron en prisión al virrey (y posteriormente lo enviaron a España). Igualmente encarcelaron a los criollos patriotas, algunos de los cuales morirán en la mazmorra. Observamos así una segunda concepción de soberanía, que justifica las acciones de coacción por parte de los peninsulares en México. El argumento de los españoles era el siguiente:

El pueblo por ningún motivo tiene derecho a mudar la constitución una vez establecida; y los casos contrarios son otras tantas delincuentes punibles infracciones. Si el pueblo tuviera semejante arbitrio, ¿cuál sería la suerte de la autoridad pública, cuál la seguridad de las personas que la desempeñan, con cuánta felicidad los malévolos intentarían y lograrían su iniquidad a la sombra de la voz popular?[716].

[204] Pero aún es posible un tercer sentido de la soberanía. En efecto, dada la agudización de las contradicciones (ya que los usurpadores peninsulares tuvieron que enfrentarse a una fuerte sequía que produjo hambre y crisis económica generalizada), algunos comprendieron que la emancipación no se alcanzaba sólo con argumentos. Había que pasar a la praxis de liberación propiamente dicha, al «acontecimiento» fundacional. Para esto, paradójicamente en México, fueron los clérigos (del llamado «bajo clero»: criollo) los que encabezaron las acciones, ya que se situaban estratégicamente en una posición de gran autoridad en la lucha por la «hegemonía» dentro del «bloque histórico en el poder» colonial. Como hemos visto, en un segundo polo, y contra los restantes, estaban los españoles burócratas, militares o gente de la Península que se beneficiaba del monopolio del mercado. En el otro polo, los civiles criollos, los comerciantes o los intelectuales de la «ciudad letrada». En un cuarto polo, el bajo pueblo, los criollos empobrecidos, los mestizos, los indígenas, los esclavos, etc. Había que recurrir a este cuarto estamento para lanzar una *guerra armada* contra la tiranía que los «gachupines» habían instaurado injustamente.

No es extraño que el cura de Dolores Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) y José María Morelos (1765-1815), cura de Nocupétaro y discípulo del primero en Valladolid (hoy Morelia), se movieran dentro del nuevo horizonte estratégico. En la praxis probarían que la soberanía tenía como última referencia al *pueblo* mismo (y no se situaba en la co-

munidad de los españoles ni exclusivamente en el sector de los criollos). Esto llevará a que, sin el apoyo de estos dos sectores de clase dominante, el levantamiento popular hidalguense termine por fracasar, triunfando a la larga el del tercer polo indicado (la pretensión de soberanía de los criollos, que eran una minoría que de hegemónica en el proceso emancipador se transformará en dominante).

No era difícil para un cura hegemonizar el proceso. El clero era el sector que más autoridad tenía ante el pueblo oprimido, con unos cinco mil miembros en México, de los doce mil de todo el continente latinoamericano[717]. Lo ejemplar del caso de Miguel Hidalgo y Costilla fue que no sólo era un intelectual[718] que por sus ideas independentistas fue separado del rectorado del colegio de Valladolid y terminó recluido en la lejana parroquia de Dolores, sino que además se lanzó a la formación de un ejército, dirigiendo la lucha armada misma. Por ello, dos años después del golpe de Estado de los españoles residentes en México, el 16 de septiembre de 1810 Hidalgo lanza el grito de la Emancipación. La necesidad de formar un ejército masivo exige convocar a los indígenas y dar la libertad a los esclavos. Se decreta, teniendo por bandera una imagen de la Virgen de Guadalupe:

Por el presente mando a los jueces y justicias [...] que inmediatamente procedan a la recaudación de las rentas vencidas hasta el día, por los arrendatarios de las tierras pertenecientes a las comunidades de los naturales, para [...] que se entreguen a los referidos naturales las tierras para su cultivo [...] Que todos los dueños de esclavos deberán darles libertad dentro del término de diez días so pena de muerte [...] Dado en la ciudad de Guadalajara, a 6 de diciembre de 1810[719].

La soberanía se encuentra en el pueblo de los oprimidos y excluidos. Se produce así una alianza entre sectores del clero bajo, una minoría de criollos hastiados de la dominación, y el cuarto polo, de los indios, los esclavos y muchas «castas» subalternas, que fueron el objetivo fundamental de la política de M. Hidalgo.

Por su parte J. M. Morelos, cuyos primeros veinticinco seguidores fueron de su propia parroquia, organizó mucho mejor su ejército y tuvo mayor capacidad estratégica, haciendo posible la declaración del Congreso de Chilpancingo, el 6 de noviembre de 1813:

El Congreso de Anáhuac [...] declara solemnemente, en presencia de Dios, árbitro moderador de los imperios y autor de la sociedad que los da y quita [...] ha recobrado el ejercicio de su soberanía, usurpado, que en tal concepto queda rora para siempre jamás y disuelta la dependencia del trono español[720].

Morelos entiende que el poder consiste en una voluntad de propia afirmación: «los pueblos esclavizados son libres en el momento en que lo quieren»[721], por ello relee el texto milenario desde la situación política concreta:

Este pueblo oprimido, semejante con mucho al de Israel, trabajado por el faraón, cansado de sufrir, elevó sus manos al cielo, hizo oír sus clamores anre el solio

del Eterno, y compadecido éste de sus desgracias, abrió su boca y decretó ante la corte de los serafines que el Anáhuac fuese libre[722].

Morelos habla siempre desde el imaginario popular. No sólo Moisés es la figura de referencia, sino igualmente Judas Macabeo —el guerrillero que se opone a los seléucidas[723]—, bajo el poder del «Dios de los ejércitos»[724]. De la misma manera que a todos los patriotas de su generación era justificado levantarse en armas contra el rey de España:

A un reino le es lícito reconquistarse, y a un reino obediente le es lícito no obedecer a su rey cuando es gravoso en sus leyes que se hacen insoportables, como las que de día en día nos iban recargando en este reino los malditos gachupines arbitristas [...]. Por fin, paisanos míos, es ley prescrita en el derecho común y de gentes, que se extermine al enemigo conocido. Si los gachupines no rinden sus armas ni se sujetan al gobierno de la Soberana y Suprema Junta Nacional de esta América, acabémoslos, destruyámoslos, exterminémoslos, sin envainar nuestras espadas hasta no vernos libres[725].

Se trata de la vehemencia del «acontecimiento» creador de un nuevo orden político, del que hablaremos más adelante[726]. La hegemonía hispánica ha perdido el consenso de los colonos; sin consenso se ha tornado dominación; ante la dominación el actor liberador, ilegal y sin legitimidad todavía reconocida (o afirmada en sus propios Congresos *constituyentes*), lanza un proceso político que esta *Política de la Liberación* intentará justificar filosóficamente. Ese tiempo intermedio, entre el comienzo de las hostilidades hasta su remate (que va desde 1807 a 1822 en México), es la edad agónica del caos creador, en la que es necesario más que nunca el ejercicio de los principios normativos de la política[727], porque la acción estratégico-política no tiene todavía al sistema legal y al nuevo orden institucional como referencia legitimante. La legitimidad de la acción política se refiere a la comunidad misma, al *pueblo* como actor creador del nuevo orden, que se justifica a sí mismo auto-referentemente.

[205] Hubo dos héroes de la emancipación que sobresalen. En primer lugar, el soldado, el militar profesional José de San Martín (1778-1850), que naciendo en Yapeyú —aldea que situaba dentro de las antiguas Reducciones jesuíticas— fue influenciado desde su niñez criolla por las doctrinas libertarias. Realizó *la etapa militar* propiamente dicha de la independencia desde El Plata, pasando por Chile y triunfando en el Perú. Habiendo cumplido la gesta militar (como un Moisés que saliendo de Egipto vislumbra la «Tierra prometida» al otro lado del río Jordán), entrega su mando a Simón Bolívar (1783-1830). Éste, habiendo cumplido igualmente desde Caracas hasta Bogotá y Guayaquil la lucha contra los españoles, se siente llamado a rematar *la obra política* comenzada (como un Josué que atravesando el Jordán emprenderá la organización de la nueva patria desde la toma de Jericó). Pero en esta tarea organizativo-política Bolívar fracasará rotundamente —empresa que San Martín vislumbró como fratricida e imposible, y por ello en el encuentro de Guayaquil del 27 de julio de 1822 prefirió renunciar a emprenderla—.

En efecto, quizá ninguno de los actores políticos alcanzó la estatura (y el tremendo fracaso) de *El Libertador* —investidura que recibe el 7 de agosto de 1813 cuando entra triunfalmente en Caracas—. Simón Bolívar, conservador criollo *mantuano*[728], llevará a cabo en su primera etapa de las guerras libertarias su estrategia contando con un ejército en mayoría urbano. Será duramente derrotado por Boves y Monteverde. Aprendió la lección —como Darío, que formó su ejército con los plebeyos auxiliares de sus nobles soldados persas, venciendo así a los medos— e incorporó —como M. Hidalgo— «a los estratos bajos de la población —los grupos de gentes de color— que desconfiaban de los patriotas»[729]. La causa de los criollos hegemonizó así todos los sectores oprimidos. Sin embargo, Bolívar sabrá lo que significó la división de los diversos grupos de criollos, que lucharon por sus intereses sectoriales. Por ello, la causa de la «unidad» se transformará en su obsesión. Así escribía desde Jamaica en 1815:

Yo diré a Ud. lo que puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de *fundar un gobierno libre*: es la *unión*, ciertamente; mas esta *unión* no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos. La América está encontrada entre sí [...], aislada en medio del universo, sin relaciones diplomáticas ni auxilios militares [...] Cuando los sucesos no están asegurados, cuando el Estado es débil, y cuando las empresas son remotas, todos los hombres vacilan, las opiniones se dividen, las pasiones las agitan y los enemigos las animan para triunfar por esre fácil medio[730].

Ese sector, que se dividía internamente y que intentaba proponer un proyecto hegemónico, tenía una incierta definición socio-histórica, cultural o económica, política al final:

Todavía es más difícil presentir la suerte futura del Nuevo Mundo, establecer principios sobre su política, y casi profetizar la naturaleza del gobierno que llegará a adoptar [...] Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el Imperio romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones[731].

Y explica, dubitativo:

Mas *nosotros*, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte *no somos indios ni europeos*, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país [los indios] y los usurpadores españoles: en suma, siendo *nosotros* americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país [los indios] y mantenernos en él contra la invasión de los invasores [españoles]; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una especie de adivinación indicar cuál será el resultado de *la línea política que la América siga*[732].

Bolívar tenía conciencia de ejercer un poder delegado de un *pueblo* que lo apoya (la *potestas* está fundada en la *potentia*); tiene conciencia de

que deberán tomar generacionalmente decisiones definitorias del futuro. Pero la incertidumbre es completa, y no encuentra consenso suficiente en el sector que comienza a arrogarse el ejercicio exclusivo de ese poder (*potestas*). La escisión entre dicho sector (los criollos, pretenciosos y divididos) y el *pueblo* (que es la fuente de regeneración del poder como *potentia*) determinará los dos siglos siguientes de la historia latinoamericana. Y esto porque los criollos nunca pudieron practicar el ejercicio del poder:

Se nos vejaba con una conducta que, además de privarnos de los derechos que nos correspondían, nos dejaba en una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas [...] Estábamos como acabo de exponer, abstraídos, y digámoslo así, ausentes del universo cuanto es relativo a *la ciencia del Gobierno y administración del Estado*. Jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias[733].

Y entre muchas reflexiones de importancia para una filosofía política futura latinoamericana expresaba dolorido:

Los acontecimientos de la Tierra Firme nos han probado que *las instituciones perfectamente representativas* no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales. [...] Pero ¿seremos *nosotros* capaces de mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una república? ¿Se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado se lance a la esfera de la libertad, sin que, como Ícaro, se le deshagan las alas y recaiga en el abismo? [...] Aunque aspiro a *la perfección del gobierno de mi patria*, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república[734]; *como es imposible*, no me atrevo a desearlo, y menos deseo una monarquía universal de América, porque este proyecto, sin ser útil, *es también imposible*[735].

La generación político-militar de la independencia ha cumplido su tarea. Ahora tocará la más difícil fundación de las instituciones del nuevo orden político.

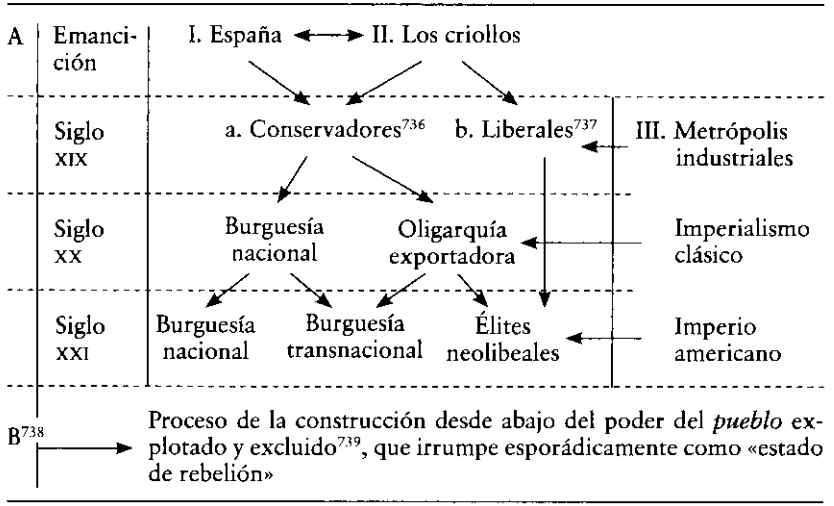
A fin de clarificar mis hipótesis hasta el final de este parágrafo *11.1*, deseo proponer un cuadro esquemático, simplificado, de algunas posturas en torno a los temas que estamos tratando.

1.4. *El pensamiento político ante la creación de las nuevas instituciones (1824-1870). Fracaso de una hegemonía neocolonial de los criollos*

[206] Después de la guerra de la independencia la oligarquía criolla triunfante no logrará nunca colmar la distancia con los sectores populares dominados y despreciados racionalmente. Las masas indígenas, los antiguos esclavos africanos, los mulatos y los zambos, los mestizos y los inmigrantes empobrecidos constituirán un pueblo de los pobres excluidos de la ciudadanía real. En ello consistirá el talón de Aquiles del nuevo proyecto político.

Los criollos buscarán auxilio externo para contener la revuelta popular de abajo. Se articularán de esta manera en una semi-dependencia

Esquema 11.1. REPRESENTACIÓN SIMPLIFICADA DE ALGUNAS POSTURAS IDEOLÓGICO-POLÍTICAS EN LOS DOS ÚLTIMOS SIGLOS POSTCOLONIALES DE AMÉRICA LATINA



periférico-latinoamericana del capitalismo industrial anglosajón metropolitano. El capitalismo industrial acumula plusvalor relativo, su ventaja se encuentra en el proceso industrial, y no como en el caso de España que transfería a Europa solamente oro y plata americanos; sólo «dinero».

Por otra parte, algunos líderes criollos intentarán implantar en América Latina la Revolución industrial desde la primera parte del siglo XIX (como Lucas Alamán), o desde la segunda parte de ese siglo, como lo proyectaba J. B. Alberdi, pero sin advertir que no se tenían (ni dentro ni en la metrópolis externa) las condiciones que esto suponía. La clase burguesa industrial tomará de alguna manera el poder en América Latina bien entrado el siglo XX, con el llamado «populismo» (desde 1910 en los países latinoamericanos más desarrollados, y claramente sólo desde 1930). Por ello para América Latina, colonia de países pre-industriales de la Modernidad temprana como España y Portugal, el siglo XIX será época de profundas frustraciones. Se hablará de la revolución técnica (en especial en la ideología positivista, de México hasta Brasil o Argentina), pero no se contará con la clase social o con la élite política que hubiera podido llevarla a cabo —quizá sólo Paraguay, cuando el mal llamado «dictador Francia» creó esas condiciones materiales, y por ello Inglaterra implacablemente lo destruyó con la injusta guerra de la «Triple Alianza».

Los hombres de esta generación, entre los que habrá que referirse entre muchos a José María Luis Mora (1794-1850), Lucas Alamán (1792-1853), Andrés Bello (1781-1865), Francisco Bilbao (1823-1865),

Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Domingo Faustino Sarmiento (1810-1888), se debatieron entre afirmar la tradición colonial-hispánica o repudiarla violentamente en nombre de la nueva civilización técnica hegemonizada por los anglosajones (Inglaterra, Estados Unidos y de alguna manera la Francia jacobina). Era el paso de la etapa militar a un momento propiamente económico. Ninguno como J. B. Alberdi explicó la cuestión con extrema clarividencia:

Dos períodos esencialmente diferentes comprende la historia constitucional de nuestra América del Sur: uno que principia en 1810 y concluye con la guerra de la Independencia contra España, y otro que data de esta época y acaba en nuestros días [1852][740].

En el primer período «se definía todo el mal de América en su dependencia de un gobierno conquistador perteneciente a Europa; se miraba por consiguiente todo el remedio del mal en el alejamiento del influjo de Europa»[741], de cuyo espíritu surgieron las «constituciones contemporáneas de San Martín, de Bolívar y O'Higgins, sus inspiradores ilustres»[742]. Y argumenta Alberdi:

En ese período, en que la democracia y la independencia eran todo el propósito constitucional, la riqueza, el progreso material, el comercio, la población, la industria, en fin, todos *los intereses económicos*, eran cosas accesorias, beneficios secundarios, intereses de segundo orden, mal conocidos y mal estudiados, y peor atendidos por supuesto[743].

Alberdi muestra cómo la Constitución argentina del 1826 tenía conciencia de no ser original y sólo se limitaba a imitar a otras constituciones del momento, ya que opinaba que «en materia de constituciones ya no puede crearse»[744] algo nuevo. El perteneciente a la generación que ideó el proyecto argentino que mostrará rotundamente su fracaso un siglo después opinaba críticamente:

El Congreso hizo mal en no aspirar a la originalidad. *La constitución que no es original es mala*, porque debiendo ser la expresión de una combinación especial de hechos, de hombres y cosas, debe ofrecer esencialmente la originalidad que afecta esa combinación en el país que ha de constituirse[745].

Lo cierto que esa pretendida originalidad estará limitada por el horizonte estrecho de los dos protagonistas político-ideológicos que organizarán el campo político en el siglo XIX latinoamericano (al menos en la hermenéutica tradicional que habría hoy que superar): *a*) el que intenta un *desarrollo auto-centrado*, aunque con ruptura en ciertos niveles y continuidad en otros, atentos al peligro externo anglosajón, y a los que se denomina defectuosamente «conservadores» (y en otros aspectos «federales»), como L. Alamán; y *b*) el que ingenuamente proyecta el *desarrollo dependiente* de los países independizados opinando que la apertura a dichas potencias industriales (Estados Unidos e Ingla-

terra) daría la puerta al «progreso», que sería la llamada tradición «liberal», que en su vertiente político-jurídica podría tener como ejemplo a J. M. L. Mora; en la vertiente económico-constitucional a J. B. Alberdi; o en la político-cultural a D. F. Sarmiento. Era evidente que el polo popular, el simple pueblo oprimido y excluido no se lo tomaría en cuenta en ninguna de estas vertientes: estará como ausente de la historia de este siglo, o se lo denigrará como el «bárbaro» fruto de la época nefasta del colonialismo hispánico (al menos en la interpretación «tradicional» liberal-conservadora).

Los actores de esta época (los mal llamados conservadores o liberales) no pudieron superar entonces algunas limitantes ingenuidades propias de la novedad de su responsabilidad. En primer lugar, 1) los «liberales», que ignoraron la voluntad imperial de los poderes metropolitanos anglosajones (que invertirían sus capitales o instalarían sus ferrocarriles para obtener ganancias, explotar, y no para ayudar a las neocolonias, ya que era un imperialismo con fachada de desarrollo civilizador). En segundo lugar, 2) los «conservadores», que no advirtieron la debilidad que crearía la anárquica división interna de los líderes criollos mismos (que de un caos federal llegarán a la instauración unitaria con un centro férreo y una periferia en el campo político del mismo Estado, en la organización del territorio y en sus estructuras económicas). En tercer lugar, 3) la ya indicada incapacidad de ambos protagonistas en poder integrar real y simétricamente a los sectores del pueblo mayoritario (incapacidad que era herencia de la lucha de la emancipación) que será igualmente excluido de las estructuras políticas institucionales determinantes (que permite la existencia de una oligarquía despótica con fachada de democracia).

Cabe llamar la atención de un criollo, Lucas Alamán, que naciendo al final del siglo XVIII (1792), estudia ciencias naturales, minería y agricultura en Francia, Alemania e Inglaterra (entre 1814 y 1820), habiendo realizado sus primeros estudios en el colegio que los jesuitas habían fundado en Guanajuato en 1732 —siendo su maestro de matemáticas el científico Rafael Dávalos, que vendió cañones a Hidalgo, por lo cual el general realista Callejas lo hizo asesinar—. Fray Servando de Mier, en su huida de Francia hacia Londres, lo hace acompañado por el joven Alamán. Cuando regresa a México en 1820 funda una escuela de agricultura en Celaya y otra de comercio en México. Como secretario de Estado en 1823 toma muchas medidas a favor del desarrollo de la minería. En 1826 instala la primera empresa industrial textil en Guanajuato. La industrialización se tornará su obsesión:

> Nuestra población no es todavía tan abundante que sobre un gran número de hombres para las fábricas, mas no por esta razón deben desatenderse, sino antes bien procurar el establecimiento de aquellas que producen los artículos de un consumo más general, y que son también las más fáciles de planear[746].

Y conocedor de la economía y la tecnología escribe:

Los tejidos ordinarios de algodón, lino y lana, precisos para cubrirse la parte más numerosa de la población, son los que deben fomentarse excitando a los capitalistas nacionales o extranjeros al establecimiento de fábricas con las máquinas necesarias, para que los artefactos resulten a un precio moderado, lo que nunca se conseguirá sin este auxilio[747].

Por ello había que fundar un Banco de Avío (para prestar a los que necesitan comprar las máquinas para la industria), lo que hace un julio de 1830, y sus fondos se obtendrían de «la quinta parte de los derechos devengados por la introducción de telas de algodón»[748]. Es decir, las importaciones industriales pagarían la posibilidad de la independencia productiva del país. Alamán tenía una clara comprensión de la esfera material de la política (ante el idealismo liberal):

La agricultura debe ser considerada no sólo con relación a los productos de consumo interior, sino también por los que procura su tráfico exterior [Alamán conoce la terminología económica del momento y afirma el mercado interior en relación con el exterior]. Bajo este punto de vista, es propiamente un ramo del comercio y tanto más importante para nosotros, cuanto que en el estado de nuestras artes es el único, con la minería, que puede proporcionar efectos de cambio por los que recibimos del extranjero[749].

En 1849 proyecta fundar escuelas bilingües para indígenas, ya que desde que era diputado en las Cortes había defendido que a los indígenas se les impartiera educación en sus lenguas[750]. En 1850 propone la elección directa del presidente de la República. Tanto ante el ministro inglés George Canning, como ante los miembros de la diplomacia norteamericana, Alamán, cuando ejerce una secretaría en relaciones exteriores, exige un respeto de parte iguales —lo que llevará, a la larga, a que sea relevado de su cargo—. Alamán luchó para que México tuviera una marina y una flota de comercio exterior; Estados Unidos presionó en contra, y Alamán debió renunciar en 1824. Alamán prevé la expansión norteamericana en el norte de México. Exige fijar los límites claros; no quiere que se construya un camino desde Missouri hasta la ciudad mexicana de Santa Fe en Nuevo México. El gran patriota se quejaba de que la obra de toda su vida, la defensa de México como un Estado autocentrado e industrial, se hubiera destruido:

Al ver en tan pocos años esta pérdida inmensa de territorios; esta ruina de la hacienda, dejando tras de sí una deuda gravosísima; este aniquilamiento de un ejército florido y valiente [...] y contemplando una nación que ha llegado de la infancia a la decrepitud sin haber disfrutado más que un vislumbre de la lozanía de la edad juvenil [...] parece que habría razón para reconocer con el gran Bolívar, que la independencia se ha comprado a costa de todos los bienes que la América disfrutaba, y para dar a la historia de aquélla el mismo título que el venerable obispo Las Casas dio a su historia general de Indias: *Historia de la destrucción de las Indias*[751].

Los liberales eran para Alamán «abogados»[752] extranjerizantes, por ello no pueden insertarse en continuidad de «aquellas inclinaciones manifestadas en el transcurso del tiempo [...] lisonjeándolas y favoreciéndolas [de manera] subsistente y *popular*»[753]. Tampoco pueden alentar la unidad de «los Estados nuevamente formados en *nuestra* América [...]. Teniendo todos el mismo origen, ligados por los mismos intereses, amenazados de los mismos peligros, una ha de ser su suerte. [Esta unidad] será la base del pacto verdaderamente de familia que hará uno solo de todos los americanos unidos para defender su independencia y libertad, y para fomentar el comercio y mutuos intereses»[754]. Todo esto en el momento en que S. Bolívar proyectaba el Congreso de Panamá. Resumiendo, contra la opinión de la tradición interpretativa, Lucas Alamán dio importancia decisiva a la esfera material en la política (agricultura, minería, economía en general), pero dentro de una visión de defensa del patrimonio nacional contra el creciente poder militar y económico de la potencia del norte. Sus trabajos nunca se concretaron, su tarea fue un fracaso, y el eurocentrismo (americanocentrismo) de la élite triunfará definitivamente.

Había también otros sectores que, desde la esfera económica, protegían el mercado interno. Un sastre, Ambrosio López, organizó en 1847 la «Sociedad de Artesanos» en Bogotá, destinada en principio a la lucha contra la importación de mercancías extranjeras. La acción de estos artesanos se inscribe dentro de un marco institucional liberal. Pero el 25 de septiembre de 1850 se crea la «Sociedad de la República» y la «Fracción Radical». Los pobres artesanos se ven enfrentados a estos republicanos liberales. Estos artesanos intentaban una proto-revolución industrial y lucharon contra las importaciones; nunca llegaron al poder, nunca tuvieron una filosofía articulada a sus intereses. Al fin fracasaron. Lo que hubo en su lugar fue la apertura hacia los mercados extranjeros.

[207] Por su parte, J. M. Luis Mora, que hasta 1820 sólo se dedicaba como presbítero a la teología —que había estudiado en el colegio San Ildefonso (donde se guardaba memoria y veneración de los jesuitas expulsados)—, inicia posteriormente una actividad como periodista en el *Semanario Político y Literario* de la ciudad de México. Fue arrestado por A. Iturbide. Diputado constituyente del Estado de México en 1823, muestra su interés por el federalismo, por los gobiernos municipales, por la creación del sistema judicial y la ley electoral. Pertenecerá a la Logia escocesa (creada en 1815, cercana a Inglaterra). Su mayor actividad política la desarrolla entre 1827 y 1830. Participó en la decisión de limitar el influjo de la Iglesia en todas las instituciones del país (secularización de las misiones, suspensión de los diezmos, educación laica), pero igualmente afrontó el poder del ejército (disolución de los cuerpos que se habían sublevado). Defendió la libertad de prensa, la propiedad privada de los latifundios, la generalización de la educación pública, la formación de museos y bibliotecas. Como criollo liberal llega a ser diputado federal en 1833. El 6 de diciembre de 1834 parte al exilio en París, donde muere en 1850.

Mora influirá con su postura liberal en la creación de instituciones posteriores a la caída del imperio de Iturbide. Su influencia será ideológica, abriendo nuevos panoramas teóricos. La organización del *nuevo* Estado fue la tarea inmediata más grave. Por ello trabajó por la república (contra la monarquía) con un sistema representativo, que debería poseer:

La limitación del poder público y su distribución en los tres principales ramos, las elecciones periódicas populares, la libertad de opiniones, la de la imprenta y la de la industria, la inviolabilidad de las propiedades, el derecho de acordar las contribuciones por los representantes de la nación y la responsabilidad de los funcionarios públicos[755].

Mora tiene conciencia de que es necesario fundar gobiernos estables. Por desgracia la representación era puramente formal, dados los hábitos oligárquicos del pasado (pero que los criollos nunca intentarán erradicar).

Para Mora la legitimidad del gobierno dependía del convencimiento, de la discusión pública y de la observancia de las leyes. Pero, nuevamente, pensaba siempre en los participantes de la «ciudad letrada»: ¿y las grandes masas de mestizos analfabetos, los indígenas en sus comunidades, los empobrecidos? Pareciera que se ausentaban como una invisibilidad de la exclusión absoluta. Mora cae, inevitablemente, en un cierto idealismo de lo irrealizable:

Para que las cosas, pues, queden en perfecto equilibrio y el sistema más bello no decline en el monstruo de la anarquía, es necesario que la falta de vigor en el gobierno para hacer efectivo el cumplimiento de las leyes, se supla por el convencimiento íntimo de todos los ciudadanos, en orden a la importancia y necesidad indispensables de la fiel y puntual observancia de sus deberes. Ésta es la *virtud* que anima la República, ésta la ancha base sobre la que descansa y éste el principio conservador de su existencia[756].

Como puede observarse, se trata de propuestas políticas que no buscan en primer lugar su factibilidad. No hay en la realidad histórica posibilidades de implementar estas indicaciones normativas. Más cuando se opina que «la miseria y la escasez fomentan y son una tentación muy fuerte para todos los vicios antisociales, tales como el robo, la falta de fe en las estipulaciones y promesas, y sobre todo la propensión a alterar el orden público»[757].

Estas clases necesitadas pueden ser, para los liberales, fácil pasto de demagogos —como anticipando el argumento de H. Arendt en contra de la intromisión de «lo social» en «lo político»—. Un cierto sentido moralista de la «virtud» —anterior a Maquiavelo o Mandeville— mueve a Mora a confiar más en ella que en las condiciones materiales que puedan evitar caer en esos «vicios antisociales» —en este punto J. B. Alberdi dará mejores razones, como podremos ver a continuación—. La conclusión de Mora en este punto, en buena tradición criolla, es que sólo los propieta-

rios participen en la ciudadanía (es decir, «si de su ocupación se reporta la cuota de utilidades que se estime bastante, pueden y deben disfrutar del derecho de ciudadanía»[758]). Está claro que las masas empobrecidas, los indígenas, los antiguos esclavos no son ciudadanos. Exclusión que pesará gravemente en toda la historia política hasta el presente, y, de paso, el *liberal* Mora se convierte igualmente en un gran *conservador*.

Juan B. Alberdi (nace en 1810), como ya hemos indicado, descubre la importancia de hacer un proyecto de Estado apegado a las condiciones económicas. Su diagnóstico, fruto de una interpretación dualista, racista y eurocéntrica de la historia —que compartirá con D. F. Sarmiento contra L. Alamán, que tiene una visión más compleja y adecuada de la historia— está inspirada en la ideología del «progreso» de la Ilustración. España es un pueblo medieval y atrasado (siguiendo sin saberlo la «constitución del sur de Europa»[759]; el mundo colonial latinoamericano, igualmente; dicho mundo está todavía presente en el interior del país, en las masas de mestizos, indígenas, «gauchos». El territorio argentino es un «desierto» inmenso, deshabitado (o con habitantes bárbaros que hay que expulsar), y partiendo de un cierto darwinismo *avant la lettre*, escribe Alberdi siguiendo el argumento de Locke[760]:

Nos hallamos, pues, ante las exigencias de una ley, que reclama para la civilización el suelo que mantenemos desierto para el atraso. Esta ley de dilatación del género humano se realiza fatalmente[761], o bien por los medios pacíficos de la civilización, o bien por la conquista de la espada. Pero nunca sucede que naciones más antiguas y populosas se ahoguen por exuberancia de población, en presencia de un mundo que carece de habitantes y abunda la riqueza[762].

O se abre el territorio nacional al imperio o ellos lo tomarán por la fuerza. Desde esta premisa mayor, el proyecto de nación (y de Constitución para 1853) de Alberdi será poblar ese desierto con la población más industriosa del momento. Habría entonces posibilidad de hacer un plan volviendo tentadora la invitación dirigida explícitamente a la población inglesa y nórdica industriosa para inmigrar a Argentina, donde «gobernar es poblar», tal como han hecho los Estados Unidos en el norte:

La América del Norte por el liberalismo de su sistema colonial siempre atrajo poblaciones a su suelo en gran cantidad, aun antes de la independencia; pero nosotros, herederos de un sistema tan esencialmente exclusivo, necesitamos una política fuertemente estimulante en lo exterior[763].

Estudiando las Constituciones de Argentina, Chile, Perú, Colombia, México y Uruguay, muestra que en estos países es casi imposible devenir inmigrante, porque hay extrema dificultad de adquirir la ciudadanía, de tener propiedad privada, de extraer riquezas, en fin, se ponen infinitas trabas para entrar productivamente en el país. Lo contrario que sucede con la Constitución de California (piénsese que Alberdi está escribiendo en 1852, cuatro años después de la separación de esta región de México), que «hace consistir el *pueblo de California* en todo el mundo que

allí habita, para lo que es el goce de los derechos, en lo tocante a libertad civil, a seguridad personal, a inviolabilidad de la propiedad, de la correspondencia y papeles, del hogar, del tránsito, del trabajo, etc.»[764].

Está claro que Alberdi no hablará de los indígenas y mexicanos que han quedado atrapados en los límites del nuevo Estado, ni tampoco piensa incluir en el *pueblo argentino* a los araucanos de la Patagonia, a los indígenas del norte y nordoeste de Argentina, etc. El pueblo era más bien un concepto a constituirse con lo «mejor» de la población actual en ese territorio y con los nuevos inmigrantes del norte de Europa —el «corazón de Europa» para Hegel, el «corazón de la humanidad civilizada» para Alberdi y Sarmiento—. La ingenuidad raya en el paroxismo:

Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo; la América misma es un descubrimiento europeo[765] [...] Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil [...] En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1) el indígena, es decir, el salvaje, 2) el europeo, es decir nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español[766].

La élite criolla ostentará el ejercicio del poder (como *potestas*), habrá perdido la fuente de su fuerza y regeneración (la *potentia*) y poco a poco deberá contar con el «poder *externo*» para dominar la situación interna. El fracaso se construirá sobre anteriores fracasos. En 1810 odiamos a los europeos (a España); ahora Alberdi dice que debemos respetarlos, invitarlos, entregarles nuestro «desierto» para que lo trabajen[767]. Por ello:

Expresión de las necesidades modernas y fundamentales del país, ella [la Constitución] debe ser comercial, industrial y económica, en lugar de militar y guerrera, como convino a la primera época de nuestra emancipación [...] La gloria [militar] es la plaga de nuestra pobre América del Sur [...] La nueva política debe tender a glorificar los triunfos industriales, a ennoblecer el trabajo, a rodear de honor a empresas de colonización, de navegación e industria, a reemplazar las costumbres de los pueblos, como estímulo moral, la vanagloria militar por el honor al trabajo, el entusiasmo del guerrero por el entusiasmo industrial que distingue a los países libres de la raza inglesa [...] La gloria actual de los Estados Unidos es llenar los desiertos del Oeste[768].

[208] Por su parte, D. F. Sarmiento, que nace un año después que Alberdi en la provinciana San Juan[769], expresa el dualismo civilización-barbarie con una claridad que hace pensar *o* en una inmensa ingenuidad o en un cinismo (propio de la cultura superficial del autodidacta, que escribía magistralmente la lengua castellana). Escribe, siempre iracundo:

El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada [...] Allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos [...] dos pueblos extraños uno de otro [...] La vida primitiva de los pueblos, la vida emi-

nentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham, que es la del beduino de hoy, asoma en los campos argentinos[770].

El dualismo cultural contrapuesto es continuo:

La República era solicitada por dos fuerzas [...]: una que partía de Buenos Aires y se apoyaba en los liberales del interior; otra que partía de las campañas y se apoyaba en los caudillos [...]. La una civilizada, constitucional, europea; la otra bárbara, arbitraria, americana[771].

Sarmiento será embajador argentino en Washington y presidente de la República desde 1868 (siendo elegido en ausencia), cuya campaña corrió a cargo de B. Mitre (el que subordinó la confederación de las provincias al puerto de Buenos Aires). Coincidirá con Alberdi en el liberalismo político y económico; en la crítica de la Edad Media, la época colonial como feudal por la intervención anticivilizadora de España y su catolicismo; en un cierto romanticismo de corte social; en su admiración por los Estados Unidos y su eurocentrismo inglés y francés; y sobre todo, como hemos mostrado, por su visión dualista social, cultural y política de la élite criolla blanca, urbana (la «ciudad letrada») y el *pueblo* de mestizos, indígenas, racialmente de color «oscuro» (que serán llamados después «cabecitas negras», los «rotos» chilenos, los «nacos» mexicanos, etc.), al que se le destina a un exterminio físico. La «conquista del desierto» (la de J. M. Rosas en 1833 primero, y la de J. A. Roca en 1879), que producirá el genocidio de los indígenas que ocupaban toda la Patagonia (que no estaba vacía ni era tan desértica como se pretendía), no es sólo aprobada sino recomendada por ambos pensadores políticos. El «progreso» es una ideología indiscutida, fruto necesario de la tecnología, la industria, el capitalismo y la «raza» europea.

Con respecto a la cuestión del «racismo» de estos intelectuales orgánicos con el nuevo proyecto valga un simple ejemplo. Para denigrar a Facundo Quiroga, Sarmiento —cuyo rostro muestra presencia de influencia africana y mestiza, es decir, es un zambo, lo que forma ciertamente parte del magnetismo de la figura que caracteriza a este pensador indiscutido[772]— escribe:

Llegando a San Juan, los principales, los magistrados [...], los sacerdotes [...] salen a encontrarlo [...] Facundo pasa sin mirarlos [...] hasta que llega al centro de un potrero de alfalfa, alojamiento que el general pastor, este *hicso* moderno, prefiere a los adornados edificios de la ciudad. *Una negra* [!] que lo había servido en su infancia [su nodriza][773] se presenta a ver a Facundo: él la sienta a su lado, conversa afectuosamente con ella, mientras los sacerdotes y los notables de la ciudad están de pie, sin que nadie les dirija la palabra[774].

Esta anécdota, al pasar del relato, muestra muchas cosas. En primer lugar, el racismo de Sarmiento —que nunca hubiera dado un tal lugar a una mujer *de su raza*—, pero, contra la intención del autor, muestra la sensibilidad auténticamente *popular*[775], antirracista, del tan mentado terrible caudillo.

Lo cierto es que ambos estadistas definen el «proyecto de nación» Argentina para la segunda parte del siglo XIX y hasta el siglo XXI. Ese proyecto ha fracasado y las causas están a la vista. El «estado de rebelión» actual del pueblo manifiesta la necesidad de organizar el sistema político con la participación de aquellos oprimidos y excluidos de siempre.

Por su parte, Andrés Bello (que muere en 1865) tiene una interpretación más positiva de España —contra V. Lastarría, que en cambio critica acerbamente a España en sus *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*, escrito en 1844, cuando Sarmiento está en Santiago, inspirándose en parte en su obra y criticando por ello a Bello—, basada en una mesurada investigación histórica (que no poseían en el mismo grado Lastarría ni Sarmiento). Bello, como Alamán, recuerda todo el imponente arte colonial, las obras literarias y la misma emancipación que un pueblo envilecido no puede realizar. La cuestión es sin embargo de fondo, ya que la posición conservadora incluía en su seno la posibilidad de recuperar la valoración de la cultura popular que tenía al menos cinco siglos —y que los conservadores, sin embargo, no podían valorar suficientemente—. Al negar el pasado, en cambio, Lastarría y los liberales negaban definitivamente la posibilidad de una recuperación de la indicada cultura popular. Paradójicamente, lo *popular* tendrá que recurrir a la interpretación que valora positivamente las culturas indígenas, de los esclavos, de la época colonial, de un *pueblo* de múltiples rostros oprimidos y excluidos culturalmente.

Francisco Bilbao, que nació en Chile en 1823, escribía en 1862 en *La América en peligro*, una crítica directa contra el catolicismo, que se identificaba con España, que nuevamente era considerada la causa de muchos males, junto a la monarquía y la teocracia; mientras que el republicanismo sería la posibilidad de la libertad. Oponía «república democrática» y el «despotismo» de lo tradicional latinoamericano, la tradición popular. En *Sociabilidad chilena* escribía todavía que los que encabezaron la emancipación fueron sin embargo impotentes para organizar las creencias lógicamente relacionadas con la libertad política, y por ello aceptaron la religión con el pueblo, y éste fue su error. Pensaba que la revolución de la independencia era reflexiva en sus líderes, pero espontánea en el pueblo. El pueblo, que sólo había sentido la exaltación política, no vio en la libertad política sino un hecho aislado: el pueblo quedó antiguo. De nuevo la bipolaridad criollo ilustrado-pueblo atrasado, que funcionará como el horizonte invisible ideológico inevitable de muchos protagonistas criollos de la época.

1.5. *Nuevo fracaso del Estado postcolonial ante el imperialismo (1870-1930)*

[209] Con el porfiriato en México (1876-1911), con el gobierno de J. A. Roca en Argentina (desde 1880) o la República en Brasil (1889)[776], entre muchos otros, se pasa a un momento de estabilidad que configura la

lenta y precaria unidad nacional de los Estados latinoamericanos, *en la dependencia externa* que coincide con el dominio del mercado mundial por el «imperialismo», en el sentido técnico que J. A. Hobson definiera —y que Lenin[777] clarificara:

Esta transformación de la competencia [en la etapa anterior] al monopolio constituye uno de los fenómenos más importantes [...] de la economía del capitalismo de los últimos tiempos [1917], y es necesario que nos detengamos a estudiarlo en detalle[778].

Las metrópolis (Inglaterra, Francia o Estados Unidos) predican en el mundo periférico la ideología del progreso, de la industrialización y de la libertad: libertad para que sus capitales inviertan monopólicamente en los países latinoamericanos. De ese proceso se produce una acumulación gigantesca en el «centro» y un empobrecimiento de las antiguas colonias. En esto consiste la ingenuidad de los intelectuales de América Latina en este período.

El tema sin embargo fue definitivamente formulado en teoría en la historia del pensamiento latinoamericano en torno al 1968, y se trata de la «teoría de la dependencia», que logró expresar un hecho cuyo desarrollo empírico se aceleró justo desde 1880 aproximadamente, en la época de la filosofía positivista[779] y de la organización de gobiernos oligárquicos *de facto* (no democráticos) que crean las condiciones para la posibilidad de la penetración del capitalismo de las metrópolis en la estructura interna de los territorios (los ferrocarriles, los puertos y las compañías navieras), de las poblaciones (por la indicada ideología extranjerizante que juega con la identidad de «progreso = tecnología = capitalismo = pensamiento positivo = según el modelo europeo o norteamericano a imitar»), de la política de los Estados (que políticamente jugarán la función de correa de transmisión entre el Imperio y el pueblo explotado y sus recursos naturales expoliados). A este tema he consagrado largos años (toda la década de los años ochenta); me remito a dichos trabajos para el estudio del marco categorial[780]. A propósito del pensamiento filosófico de referencia, Leopoldo Zea escribe con razón:

Después de la escolástica ninguna otra corriente filosófica ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo el positivismo [...] Los hispanoamericanos vieron en el positivismo la doctrina filosófica salvadora. Éste se les presentó como el instrumento más idóneo para lograr su plena emancipación mental y, con ella, un *nuevo orden* que había de repercutir en el campo político y social[781].

Fue el triunfo del liberalismo, que para los liberales significaba: «libertad» de comercio (sin advertir que dicha libertad sólo podía ejercerla el Imperio); apertura de puertos para la «libertad» pregonada por J. Bentham: que destruía la débil posible industrialización nacional no protegida. Por ello, L. Zea advierte al mismo tiempo:

Un sordo descontento se deja sentir pronto en muchas capas sociales [...] La educación no llegaba a todas las capas sociales. El confort no era disfrutado por todos los miembros de la sociedad. Pronto se destacarán grandes diferencias sociales. Se han formado oligarquías que acaparan los negocios públicos para mejor servir sus negocios económicos [privados] [...] La burguesía en Hispanoamérica no es otra cosa que un instrumento al servicio de la gran burguesía europea y norteamericana que le ha servido de modelo[782].

En el «bloque histórico en el poder» neocolonial, y desde el tiempo del origen del fenómeno del imperialismo (monopolización y concentración del capital productivo y financiero en el centro metropolitano del sistema, con expansión en todo el mundo periférico colonial o postcolonial a fines del siglo XIX), el positivismo es ideológicamente «hegemónico», aunque coexiste con filosofías tradicionales, conservadoras, y con otras tales como las del krausismo y espiritualismo[783]. El siglo del capitalismo librecambista y de dependencia débil por parte de América Latina (1750-1870) será seguido ahora por el siglo de dependencia férrea, articulada efectivamente (1870-1959)[784] —con períodos internos, fases y crisis, como es de suponer.

Nunca pudo realizarse entre 1880 a 1930 el «Nuevo Orden»: un capitalismo independiente en América Latina (quizás con la excepción del Paraguay, bajo la dirección del llamado «dictador» Francia, cuyo temprano desarrollo fue destruido mediante la «guerra de Paraguay» en 1870, mediando la cobardía de Argentina, Uruguay y Brasil, que imposibilitaron el primer proyecto de desarrollo capitalista autocentrado en regiones donde habían existido las Reducciones jesuíticas). La *dependencia* del imperialismo expansivo, con sus ferrocarriles, sus barcos a vapor, sus bancos, la extracción de materias primas a cambio de manufacturas industriales. Inglaterra es el nuevo Imperio y la metrópoli latinoamericana. Estados Unidos tenía cierta hegemonía en el Caribe y el Pacífico (Puerto Rico, Cuba, Santo Domingo y las Filipinas sufrirán el frecuente dominio del nuevo Estado). La presencia norteamericana afectará a México, que la había sufrido con la separación de Luisiana, y desde 1848 cuando perdió Texas, Nuevo México, Arizona y California.

Entre los intelectuales de esta época puede nombrarse a los brasileños Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), Luis Pereira Barreto (1840-1923) y Miguel Lemos (1854-1916), al mexicano Gabino Barreda (1818-1881), a los argentinos Carlos Octavio Bunge (1874-1918) y José Ingenieros (1877-1925), al chileno José Victorino Lastrarría. Casi todos fueron influenciados filosóficamente por A. Comte, aunque otros lo fueron políticamente por H. Spencer. Así A. Korn (1860-1936) escribe en su obra *Generación del 80*: «Acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer. Profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés. Absorbidos por la cultura europea no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina»[785]. Como la generación anterior fueron profundamente racistas y no creyeron en las posibilidades del pueblo de los simples, mestizos, indígenas y antiguos esclavos.

La izquierda latinoamericana, como veremos, la socialdemocracia de un J. B. Justo, por ejemplo, o los partidos comunistas desde 1919, surgieron de la tradición de los sectores liberales o positivistas, como era de suponer, por ello desarrollaron una ideología cercana al positivismo. De todas manera el «positivismo» significó una crítica a las oligarquías conservadoras, y en esto acertó; pero, al mismo tiempo, fue la filosofía e ideología articulada con el proceso de la organización de la dependencia que pesa en el presente. Su admiración por lo anglosajón, por su técnica —en realidad sólo llevó a la «compra» de los productos y no a la instalación de capital productivo propiamente dicho— fue una puerta abierta a la dependencia depredadora.

El imperialismo necesitaba entre nosotros una ideología que permitiera su expansión. El positivismo fue esa ideología, por ello tuvo dificultades en comprender lo popular, lo nacional, lo hispano, lo religioso tradicional, lo colonial, lo indígena, lo «bárbaro».

Al comenzar el siglo XX las cosas no habían mejorado. El ideal de los que se habían lanzado a la organización de los nuevos Estados había nuevamente fracasado.

2. LA IMPOSIBLE SOBERANÍA NACIONAL: EL POPULISMO LATINOAMERICANO (1910-1959) (ANÁLISIS DEL DISCURSO POLÍTICO)

[210] En México, por ejemplo, la revolución campesina (1910) anticipó y preparó el ejercicio del poder de la burguesía[786]. En efecto, el debilitamiento de la oligarquía terrateniente de las haciendas deja el camino libre al nacimiento de la burguesía nacional. Es el fenómeno denominado «populismo», y significa la aparición de un bloque histórico en el poder hegemonizado por la burguesía de los países periféricos en aparente alianza con la naciente clase obrera. Es el caso de H. Yrigoyen en 1918 en Argentina (y después Perón desde 1946), de Vargas en 1930 en Brasil y tantos otros, como L. Cárdenas en México en 1934, etc. El debilitamiento de la metrópoli por las guerras interburguesas (desde 1914 a 1945, mal llamadas «guerras mundiales») permite un cierto florecimiento de la producción nacional industrial periférica.

A este fenómeno se deben los populismos en la India con el Partido del Congreso, en Egipto con A. Nasser, en Indochina con Sukarno, anticipados quizá por Kemal Ataturk en Turquía. El fortalecimiento de un mercado nacional; la necesidad y posibilidad de un cierto proteccionismo en la industria nacional de sustitución de importaciones producen una «vuelta a los orígenes» —pre-europeos o al menos de la etapa colonial pre-anglosajona: el neocolonial en México, el «revisionismo histórico» en Argentina, el retorno a las costumbres hindúes en la India, etcétera.

En este movimiento de «retorno a lo nuestro» y en una etapa de profesionalización más seria de la filosofía se debe situar a los «fundadores» o a la «*segunda* normalización». La primera, ya lo hemos visto, fue la

científica y muy seria filosofía universitaria de la época colonial hispanoamericana. Entre ellos están pensadores tan dispares como Alejandro Korn (1849-1945), José Vasconcelos (1882-1959), Farías Brito (1862-1917), José Enrique Rodó (1871-1917), Deustúa, etc. La burguesía nacional era antiimperialista —le iba en ello la vida de su empresa—. Era la toma de conciencia de lo americano, como José Gaos enseñara magistralmente a sus discípulos, aunque (y quizá porque) venga de España (que no es Inglaterra), lo mismo que García Vacca en Venezuela. Es necesario enfrentarse a Europa, a lo francés, no imitar; retornar al origen. Por ello el tema de lo indígena es la novedad. Manuel González Prada (1848-1918) es un precursor cuando escribe sobre «Nuestros indios» en *Horas de lucha* (Lima 1908). El mismo Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), será uno de los connotados pensadores políticos de esta generación, «populista» en política. Con Aimé Cesaire, o posteriormente con Frantz Fanon (1925-1961), el tema del afro recuperará su lugar central en la reinterpretación del pasado latinoamericano, el de las plantaciones.

De todas maneras, esa generación antipositivista, espiritualista a veces, influida por Ortega y Gasset (que vive un fenómeno parecido al de un antiimperialismo anglosajón en la España de la Generación del 98), usó siempre categorías «ambiguas». La «raza cósmica» de un Vasconcelos ¿no es en el plano filosófico la reproducción del proyecto nacional interclasista de L. Cárdenas, que reúne a campesinos, obreros y burgueses? La ambigüedad del pensador populista se articula como el «intelectual orgánico» de la naciente burguesía nacional periférica, neocolonial.

El «fracaso de la ilusión» populista, cuando Estados Unidos ha dominado sin oposición la totalidad del sistema capitalista (aproximadamente diez años después de la última guerra, en torno a 1955), el fracaso de un capitalismo nacional independiente, la caída de Vargas en 1954 (por suicidio al no resistir las presiones del embajador norteamericano en Río), de Perón en Argentina en 1955, de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez en 1957 y de Batista (que quizá ni siquiera puede ser considerado populista) en 1959, es el fin de período y el paso, en algún caso, a una nueva época, y en el resto, a un nuevo período.

La historia del pensamiento latinoamericano se elabora inevitablemente sobre *textos*. Textos editados o inéditos, textos que recogen tradiciones orales o discursos políticos, pero textos al fin. Por ello la historia del pensamiento latinoamericano exige un claro concepto de la noción del texto y, lo que es más, un «marco teórico» para poder *interpretar* dichos textos. En estas cortas líneas pretendemos ocuparnos de algunas hipótesis, elementos, sospechas, sobre lo que pudiera ser en el futuro un marco teórico de la interpretación o análisis del texto del pensamiento latinoamericano, desde el que se pueda exponer su historia.

2.1. *Una hipótesis para analizar el «texto» del discurso político*

[211] Hemos dicho que hay muchos textos, desde el editado del filósofo (sea colonial o de la época neocolonial) o del ensayista, sea político, literario, científico, hasta el manifiesto, panfleto, folleto, artículo coyuntural, hasta el texto de un discurso oral. Hemos elegido sólo este último, en su nivel político, en situación de discurso ante un pueblo reunido que exige prácticamente el diálogo y en la etapa populista de nuestra historia latinoamericana.

Así acotado el horizonte de nuestro análisis, ya que se trata de una simple prueba, nos ocuparemos del discurso que el líder populista pronuncia ante el pueblo congregado. Su estatuto es muy preciso, muy particular, y por ello no podrá universalizarse sin más la conclusión provisional a la que llagaremos.

a) *Antecedentes*

A manera de simple ejemplo, entre tantos otros que pudieran ser nombrados, queremos referirnos sólo a tres autores que nos permitirán exponer lo que pretendemos y nada más.

a.1) Vladimir Propp

En su obra la *Morfología del cuento*[787] explica que su método consiste en descubrir la estructura del cuento fantástico ruso «según las funciones de los personajes». Esto le permite llegar a analizar los elementos constantes, estables, funcionales que, por otra parte, son limitados. Si a cada uno de los momentos diacrónicos del cuento lo señalamos con una cifra (*i*: situación inicial; *t1*: trasgresión de la prohibición; *W*: decisión del héroe, etc.), podríamos formular la secuencia de cada cuento, estudiar las variables con otros, y llegar a la teoría de su morfología. Así, el cuento *Los cisnes* se formula de la siguiente manera[788]:

$$p^1\ a^1\ t^1\ X\ W \uparrow < [D^1\ H^1\ neg]^3 > R^4\ E^1 \downarrow [P^1\ D^1\ H^1\ Z^9 = S^4]^3$$
$$d^7\ H^7\ Z^9\ Z^6$$

Lo que descifrado significa: desde una prohibición (p^1), por ausencia de los padres (a^1), se produce una transgresión (t^1), que lleva a un daño (X), lo que decide al héroe (W) y exige su partida (↑). Se dividen los caminos (<); por una parte se impone una prueba (D^1) que produce la reacción de sometimiento del héroe (H^1) con acciones negativas (neg); por otra parte, hay impotencia del donante (d^7) con favores concedidos (H^7) obtenidos por un auxiliar (Z^9) espontáneamente (Z^6). La vuelta del héroe (↓), con desplazamiento espacial por un camino (R^4) y con la eliminación previa de un daño por medio de la fuerza (E^1), no impide que sea perseguido, volando (p^1), como prueba (D^1), y aunque sometido (H^1), obtiene lo intentado por un auxiliar (Z^9), es decir, la salvación por huida y ocultamiento (S^4).

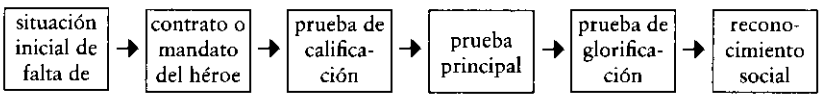
Este relato puramente formal, cuyo contenido es el cuento tradicional ruso de *Los cisnes*, permite a Propp descubrir la estructura, el mensaje y el código de estos textos.

a.2) Algirdas Greimas

En su obra *En torno al sentido*[789] continúa el estudio descubriendo nuevas constantes, pero en especial definiendo mejor la «función del héroe», siempre dentro de una situación reformista, ya que «el relato, cuya dinámica consiste en instaurar un orden nuevo», termina siempre por restaurarlo en nombre de la tradición ancestral. Su originalidad consiste en mostrar la complejidad de oposiciones que se estructura en torno a seis actantes (actores abstractos o posibles), ordenados en tres niveles:

D1 (donador)	*vs*	D^2 (destinatario)
S (sujeto-héroe)	*vs*	O (objeto-valor)
A (auxiliares)	*vs*	E (enemigo-traidor)

La función de los actantes, isotópica, se desarrolla en un programa narrativo siempre semejante, aunque con variaciones secundarias, llegándose así a un modelo de transformaciones posibles. El suceso diacrónico del héroe, por ejemplo, sigue el siguiente programa:



Esta secuencia podría formularse así:

$$\text{Real} = \text{F trans } [S \rightarrow O\ (S \cap O)]$$

Greimas[790] muestra cómo el sujeto carente o no coincidente con el objeto ($S \cap O = \varnothing$) por medio de una función de transformación (F trans) alcanza el objeto deseado (O), es decir, lo posee ($S \cap 0$).

Si ahora se interrelacionan las parejas de oposiciones con lo dicho aparecería un modelo mínimo que de alguna manera siempre se reproduce en todo relato mítico.

a.3) Gilberto Giménez

En una tesis defendida en La Sorbona, *Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac, analyse ethnosociologique d'un sanctuaire rural*[791], utiliza las anteriores distinciones para construir con ello un marco teórico que le permita descubrir el sentido de las prácticas míticas del pueblo latinoamericano, campesino, del valle de Toluca. El aporte de Giménez consiste en saber elegir entre los 31 modelos posibles de Propp-Greimas el más adecuado para la interpretación de nuestra realidad, que sería el siguiente[792]:

donador	objeto	destinatario
A^3	A^2	A^4
auxiliar	sujeto	enemigo
A^5	A^1	A^6

Cada actante (A) puede ser ejercido por uno o más actores; y viceversa, varios actantes pueden ser ejercidos por un actor. En el caso de la mítica popular campesina latinoamericana la situación es la siguiente:

[*a*] El héroe-donador otorga al destinatario el objeto que necesita: $A^3 \rightarrow A^2 \rightarrow A^4$, o, en la símbología de Greimas: $D^1 \rightarrow O \rightarrow D^2$.

Es decir, el santo patrono, la «Cruz de Chalma», otorga los bienes de subsistencia (salud, buena cosecha, ayuda en el camino, etc.) al pueblo devoto. Es de notar que la recepción del objeto es pasiva, trágica, paciente, resignada.

[*b*] El sujeto no alcanza el objeto él mismo sino por la acción mediativa del héroe-donador: $D^1 \rightarrow O$, $D^1 \rightarrow S$

Esta imposibilidad de alcanzar el objeto (en especial en los cultivos de temporal, donde todo depende «del cielo»: agua de lluvia, heladas, sol, etc.) define la actividad del sujeto exclusivamente como actitud cultual: el culto rendido al héroe-donador.

[*c*] Además hay identidad del sujeto-destinatario, pero con diverso sentido: la relación $S \rightarrow D^1$ es activo cultual; la relación $O \rightarrow D^2$ es pasivo impotente.

[*d*] Se podría todavía indicar la importancia de la relación que se establece entre el sujeto y el héroe-donador y las potencias auxiliares o enemigas (el «ánima» de un finado, si no se le recuerda convenientemente, puede transformarse de amigo-auxiliar en enemigo).

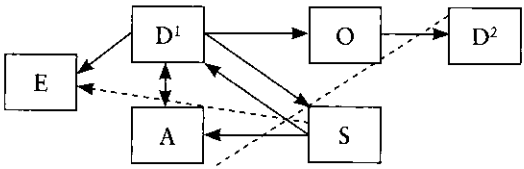
b) *Modelo posible para situar el discurso político populista*

Después de lo dicho podrá comprenderse el fundamento de la siguiente sospecha: la situación del populismo (como podrá verse en el apartado 2), de transición de una sociedad liberal-tradicional a otra de desarrollo de una nueva situación histórica (al nivel ideológico-cultural tanto como económico-político) exige una activa función simbólica que permita transitar de un mundo mítico campesino o marginal a la racionalidad de la sociedad moderna (sea capitalista o socialista). Sospechamos que el «líder» populista, con su particular capacidad de creatividad simbólica, asume una función ya conocida por la conciencia mítica, de ahí la familiaridad y comprensibilidad con la que puede relacionarse con las masas campesinas o marginales.

b.1) Propuesta de un modelo posible

[212] Pensamos que el héroe-donador mítico, el actante D^1, es representado por el personaje «líder populista», objeto de la confianza, lealtad

y reconocimiento por parte del sujeto, masas campesinas o marginales o inicialmente trabajadores industriales. Su posición es análoga a la de la mítica tradicional. El modelo sería el siguiente:



D^1: el héroe-donador, ahora el líder político (Vargas, Perón, etc.);
S: el campesino, el marginal, el «pueblo» (en sentido «populista»);
O: el objeto intentado, presente (por ejemplo: «la justicia social») o utópico («o Estado novo» de Vargas);
D^2: el mismo pueblo como destinatario de O;
A: las fuerzas, potencias, grupos aliados, amigos, auxiliares;
E: el enemigo, los traidores.

Analicemos por partes este modelo en sus relaciones más relevantes para nuestros fines, es decir, en el discurso político el líder populista, en presencia dialogante con el «pueblo».

b.2) El actante D^1

En el discurso político populista el héroe-donador es el líder, el que pronuncia la palabra ante el pueblo ($D^1 \rightarrow S$). Pero su palabra tiene poder porque procede del héroe probado en la lucha, en la prueba, en la decisiva, victoriosa, por lo que se le ha glorificado y reconocido. ¿Qué es sino la «prueba calificatoria» de Juan Perón su triunfo del 17 de octubre de 1945, o la «entrada triunfal» de José María Velasco Ibarra en toda la revolución mexicana como lucha consagratoria de donde podrá surgir Lázaro Cárdenas? El héroe ha pasado del anonimato de la cotidianidad al reconocimiento de su gloria. Pero ¿por qué ha podido ocupar ese lugar privilegiado?

Porque la conciencia mítico-popular exige un mediador en la relación $S \rightarrow O$.

El héroe-donador tiene, en el triángulo freudiano padre-hijo-madre, la función dominadora del padre: es la *imago patris*. «Soy un padre, pero con muchos hijos y sin recursos. Soy un padre sin tener qué dar». Un padre que no tiene nada que dar ni por testamento, ni por acto entre vivos, pero tiene un corazón para amar a la Patria[793].

Poco después se ve en el discurso que aquello de que «no tiene nada que *dar*» es una fórmula retórica, porque en realidad «tres meses tiene sólo el Gobierno, pueblo ecuatoriano, pueblo de Quito, pero en estos tres meses os prometo que se ha trabajado en todo el Ecuador. Se ha trabajado en el Instituto Nacional Mejía, se hacen escuelas en Quito, en

todas partes se levantan planes de acción, se llevan a cabo planes para el desarrollo de la provincia de Azuay [...]. Hacemos que las carreteras, los regadíos, las viviendas, la electrificación, haga poco a poco el progreso económico y biológico de cada uno de los habitantes de Ecuador»[794].

El héroe-donador tiene conciencia y obligación en fecundar la historia, en promover la donación del «objeto» a su pueblo, el destinatario; su actitud paternal está siempre presente:

Está en nuestro deber garantizar la vida del campesino [...]. Y siguiendo los lineamientos expresados pondremos [nosotros] en manos de los campesinos los instrumentos necesarios para que ustedes mismos se hallen capacitados para defenderse de las agresiones de que son víctima[795].

O de otra manera: «Nosotros hemos luchado sin descanso para imponer la justicia social que suprimiera la miseria en medio de la abundancia»[796]. El héroe-padre-fecundador tiene un carácter con componentes dominantes de sadismo, «obsesivo, acumulativo (anal), centrado en el padre, sin amor y aislado»[797], lo que exige como contrapartida una pasividad del destinatario. Es el donador, creador. Es lo propio del carácter del *Führer* del fascismo europeo, cuya versión en la periferia será el populismo (y no el neofascismo brasileño o chileno). A Perón se le aclamaba como «¡El macho!», y a todos se les denominaba «¡El Padre de la Patria!»

b.3) Los actantes S y D^2; el actor «pueblo»

El actante D^1 se define desde y por su relación con S. Es S el que en su carencia, negatividad, necesidad, exige un héroe-donador. Es S el que inviste a alguien en la función D^1 para poder simbólicamente restablecer el orden perturbado. Pero, en este caso, S es D^2, como destinatario de la acción del héroe-donante. S-D^2 es el «pueblo», el que constituye el acto mismo multitudinario como el *lugar* del discurso del político líder populista.

La negatividad, el estado de necesidad de S, se descubre frecuentemente en términos que lo significan: «chusma» llamaba al pueblo Velasco Ibarra, «descamisados» los denominaba Perón. La negatividad es situada al nivel del valor (los *sans culottes*): «Noble pueblo de Quito»[798]; «¡Povo riograndense! ¡Brasileiros de todos os recantos de Pátria»[799].

S es el «pueblo»: espectador, activo participante de la dramatización simbólica de la fiesta, destinatario del «objeto» perseguido. La ambigüedad de este concepto —no por ello despreciable pero sí de diversos estatutos semánticos— permite que signifique también D^2. El pueblo son todos; todas las clases, la Nación, la Patria... Se dice que «el pueblo es el protagonista de la historia», pero de hecho se le exige actividad en la confianza y pasividad en la obtención del «objeto» («Operarios do Brasil [...] Quais são as aspirações das massas obreiras, quais os seus interesses? E eu vos responderei: A ordem e o trabalho! [*Muito bem; palmas prolongadas*]»)[800].

b.4) La relación D1↔S: la fiesta

La presencia física del líder y su pueblo en el acto multitudinario, donde se realiza el acto dramático del diálogo simbólico entre pueblo-mediador, tiene la mayor importancia: «Lejos de incubar un espíritu servil, es en estos congresos populares, en estos tribunales a los que tienen acceso los representantes de las masas, donde se habla con toda libertad a que tienen derecho ustedes»[801].

El pueblo abandona el lugar de la *negatividad*, impotencia, necesidad: lo profano, cotidiano. La casa, el barrio, la fábrica, el campo. Por el contrario, la manifestación es el lugar, el espacio sagrado de la *positividad*, la plenitud («¡Argentina potencia!», gritaba la multitud), fecundación simbólica del hijo castrado. «Lo sagrado es el espacio de la plenitud y potencia, no es abstracto, pero en relación con la disponibilidad y la comunicación de los valores de subsistencia»[802]. El marginado, oprimido, despojado, vive ritualmente su triunfo. El héroe-donador es el sacerdote.

El líder sabe teatralizar el rito de la presencia real de D^1—S, donde se anticipa el «objeto» alcanzado, la utopía cumplida..., al menos por un instante que pone entre paréntesis la cotidianidad negativa: «Trabalhadores de São Paulo: Ha quanto tempo eu ansiava por um momento como êste! [...] Povo Paulista! A *festa está terminada*. Prossegui em vossa marcha! Ela é a dos destinos novos do Brasil»[803].

Y terminada la fiesta... comienza el trabajo en la negatividad oscura, anónima...

b.5) Relación S↔D^1: confianza, lealtad, consenso

El pueblo, la masa, inviste al héroe que ha luchado, que ha logrado que su gloria sea reconocida, públicamente afirmada. Sin esta consagración oficial no puede ejercer su función donante, no puede luchar contra los enemigos ni pedir solidaridad a sus ayudantes o amigos:

Eu sabia que contava convosco e sentia, de longe, o roído subterraneo desta solidariedade, que chegava aos meus ouvidos. Agora, pessoalmente, verifico quanto ela é vibrante e uniforme[804].

Pero que sepa la clase campesina que nos ha hecho el honor de hacernos depositarios de su confianza que no pretendemos organización más que para servirla mejor[805].

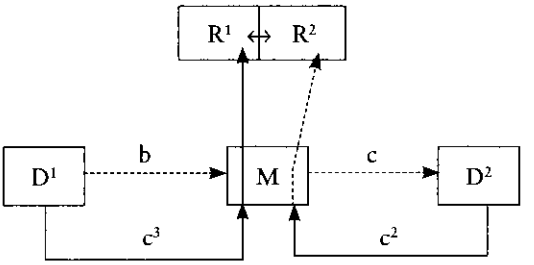
Me apoya el pueblo, me apoyan las fuerzas armadas de la Patria, y con el apoyo del pueblo, con el apoyo de las fuerzas armadas [...][806].

«Día de la lealtad», fe en el líder, confianza en su acción, apoyo, solidaridad, consenso. Es el fundamento mismo de la autoridad del Mediador, del Padre. Su autoridad real es moral; no es ni despótica ni objetiva: es simbólica, necesaria para la mentalidad en transición del hombre mar-

ginado (entre el modo de producción tradicional y el capitalista, entre el campo y la ciudad, entre...).

b.6) Relación $D^1 \rightarrow S$: el mensaje

[213] El discurso del líder se sitúa en este preciso nivel, que en la matriz de un modelo de comunicación se podría formalizar así:



El líder (D^1) elabora un mensaje (M) según un cierto código (C^1) que es comunicado por un cierto canal (b): el altoparlante, por ejemplo. El pueblo (D^2), destinatario pasivo, escucha el mensaje y lo decodifica (C^2) pero con otro código, ya que el referente (R^2) es otro que el real conocido por el líder (R^1). Toda esta estructura activo-funcional será muy importante para el análisis propiamente ideológico del discurso (3): «Ao vos dirigir a palavra [...]»[807].

La *palabra* del líder en el discurso mismo político que estamos analizando. La palabra oral, hablada retóricamente ante la multitud, y no la *escritura* (texto por analogía, *discurso* en sentido estricto), es un momento privilegiado en el ejercicio del poder político populista. No es algo secundario, expresivo, adjunto; es algo esencial, constitutivo: es la actualidad misma actuante del poder de la palabra efectiva. Realiza lo que pronuncia, como el «sí» pronunciado en el matrimonio que se contrae ante testigos —ejemplo conocido de Austin—. Es un discurso axiológico pero al mismo tiempo simbólico, y va más allá de la mera escritura política[808]. Si es verdad que es un «lenguaje mágico ritual»[809], como también lo es el de la sociedad industrial avanzada, no tiene en cambio la característica de estar «cerrado» y ser meramente tautológico. Por el contrario, guarda analogía con la creatividad y el humor desafiante y coloquial del lenguaje popular, aunque cada palabra del discurso abre un campo semántico bien definido, comprensible a los «iniciados» y de referencia inmediata a la vida cotidiana en toda su negatividad.

Un primer punto es el de la «organización del mensaje», que el orador improvisa en el lugar mismo. En la selección y combinatoria, como veremos, se podrá analizar el estatuto ideológico del texto[810]. Un fenómeno particular es el de la desviación semántica (donde el líder conduce al que la escucha de su referente R^2 al suyo propio R^1):

El líder: «Pondremos en las manos de los campesinos los instrumentos necesarios para que ustedes mismos se hallen capacitados para defenderse de las agresiones de que son víctimas» (R^1).
Las masas: *Aplausos nutridos. Voces*: «¡Es el primer punto que necesitamos, ciudadano Presidente: las armas!» (R^2).
El líder: «Se dan ya las instrucciones al Jefe de la Zona Militar para que desde luego proceda a la organización de todos los campesinos que estén en *situación difícil* [...]» (R^1)[811].

El discurso, por tanto, tiene una lógica, es organizado, tiene una secuencia diacrónica. Podríamos entonces cifrar cada parte, según tipologías establecidas, y definirlo a la manera de Propp (*a*.1). Se podría entonces ver el momento introductorio (i), la problemática central (c) y el desenlace final (f); aparecerían sus ayudantes (A), sus enemigos (E), etc. Este método permitiría comparar la estructura de los discursos, descubrir los momentos esenciales, y definir mejor su estructura fundamental. Volveremos sobre el tema (3).

b.7) Las potencias A y E

En el discurso populista nunca pueden faltar los poderes, reales pero simbolizados míticamente, de los aliados, amigos, y los oponentes, enemigos, traidores (E), con sus jerarquías, planes y tácticas. La dramatización es una lucha, una guerra:

Cuando se encuentren amenazados en sus personas por los elementos que en la sombra organizan los enemigos de ustedes[812]. [...] Obra de una generación de políticos caducos, de militares mercenarios al servicio del imperialismo y de una oligarquía de cipayos y vendepatrias [...][813].

¡Considérese la carga afectiva y adjetiva de las palabras (que pueden tener un contenido real pero ahora adquieren una enorme connotación simbólica)!:

Yo sé muy bien de dónde provienen estos movimientos subterráneos, ruines y miserables de gentes que se atreven en el Ecuador como si la Patria no tuviera memoria de sus miserias de hace poco tiempo [...][814]. [...] Os inimigos da Pátria erigiram a violencia e o ódio faccio o em norma de ação... —nos dice Getulio Vargas.

b.8) El «objeto» deseado

El objeto es el referente del mensaje del líder y lo deseado por el sujeto-destinatario (R^2). En la ambigüedad del mensaje, por cuanto su referente es equívoco, se juega todo el poder político del discurso populista y su capacidad de manipulación ideológica (en la cual reside exactamente el espacio que posibilita la autonomía relativa del Estado populista y la concepción de dicho Estado como *tribunal* de una sociedad conflictiva).

Desde su situación de profunda negatividad (falta de trabajo estable de la población marginada, las masas subempleadas, la explotación de la clase obrera por la burguesía naciente...), S—D^2 desea (la «económica libidinal» diría Lyotard) bienes o mediaciones inmediatas de subsistencia (trabajo, seguro, mejor salario, casa, asistencia para su mujer e hijos...) desde un horizonte utópico. Es en el nivel del proyecto utópico donde el líder populista puede manejar el referente popular (R^2):

Nosotros hemos luchado sin descanso para imponer la justicia social[815].

Quais são as aspirações das massas obreiras, quais seus interesses? E eu vos responderei: A ordem e o trabalho! (*Muito bem; palmas prolongadas*). [...] É preciso, portanto, para a realização desse ideal supremo, que todos marchem unidos, em ascenção prodigiosa, heroica e vibrante...[816].

Haremos que las carreteras, los regadíos, las viviendas, la electrificación haga poco a poco el progreso económico y biológico de cada uno de los habitantes del Ecuador[817].

El orden y la justicia social pueden ser diversamente interpretados. En su diferente significación, en su ambigüedad reside la utilidad práctica de su amplitud semántica. Ello permite poder exigir el sacrificio, el trabajo (mediación necesaria del proyecto industrial nacional capitalista, como veremos).

El «objeto» (que para Freud sería la madre-mujer) no puede lograrlo inmediatamente el pueblo. Por la fidelidad, lealtad y fe en el líder se alcanzará el «objeto» deseado (concreto: trabajo; utópico: justicia social). Es necesario confianza. ¡Él trabajará por nosotros! Es el héroe-donador en quien deben esperar los destinatarios, esperar en sus proezas, sus obras, sus milagros, su fecundidad paterna.

c) El discurso político como dramatización simbólica

Por lo visto el acto político del discurso, presencia mutuamente actuante del héroe-pueblo, es vivido por todos como una verdadera dramatización simbólica, donde la negatividad cotidiana es sublimada en la sacralidad actual de la plenitud de la fiesta.

Esta dramatización es comprendida como una lucha. Los enemigos son vencidos por la palabra del héroe con el *consenso* de S-D^2. La donación de O, lo deseado concreto y utópico, es previsto, pregustado, anticipado en la celebración patriótica pública. La presencia masiva de tantos testigos otorga al acto una realidad única, que contrasta con la oscuridad de la opresión cotidiana. El discurso no sólo no es escritura, sino que ni siquiera es un texto profano. El discurso es un verdadero texto litúrgico que se proclama, se aclama. Es la glorificación del héroe, con quien se identifica la masa, el hijo, ya que actualiza sus poderes donantes, milagrosos. Pasemos ahora al contexto de nuestro texto.

2.2. *Hipótesis para analizar el «contexto» económico político*

[214] Hemos indicado un modelo, entre los muchos posibles, para comenzar a analizar un cierto tipo de discursos políticos. Como puede verse no es una solución pretenciosa, sino más bien la indicación de una necesidad metodológica. De todas maneras el análisis del texto exige, acto seguido, el análisis del *contexto* denotado. Ahora ya no podemos echar mano de la lingüística o el psicoanálisis; ahora deben venir en nuestra ayuda las ciencias sociales.

a) *Antecedentes*

Como en el apartado anterior, expondremos resumidamente algunos autores que nos permitan comprender el estado de la cuestión en la construcción de categorías interpretativas de la realidad social latinoamericana.

a.1) Octavio Ianni

En su obra *La formación del Estado populista en América Latina*[818], lo mejor hasta el presente sobre el tema y que continúa algunos trabajos anteriores[819], expone una tesis sintética sobre el populismo al nivel económico (el proyecto capitalista que sustenta el populismo), al nivel social (en el pacto de clases la hegemonía es ejercida por la burguesía nacional), al nivel político (el papel de árbitro y de autonomía relativa del Estado populista con su partido de burócratas de pequeña burguesía), al nivel ecológico (como fenómeno preponderantemente urbano). El nivel propiamente ideológico no es tratado por Ianni, como hará en cambio Arnaldo Córdoba en su obra *La ideología de la revolución mexicana*[820], pero no era la intención de su trabajo. Puede decirse que la obra es un buen marco teórico mínimo para iniciarse en el estudio del tema.

a.2) Nikos Poulantzas

Desde Europa viene en nuestra ayuda, para precisar y profundizar un marco teórico interpretativo, la obra *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*[821]. En efecto, las distinciones tan precisas del autor muestran toda su virtualidad para nuestro tema en el análisis del bonapartismo francés (prehistoria del populismo en la periferia), porque «la profunda ambigüedad del jacobinismo no se debe a su pureza contradictoria en cuanto ideología política típica de la burguesía sino al carácter particular de la revolución burguesa en Francia»[822]. Este carácter consiste en que «la pequeña burguesía y el campesinado parcelario, cuyas relaciones con la burguesía pasan por toda una gama, de la contradicción antagonista al apoyo o hasta la alianza, impiden, por otra parte, a la burguesía francesa las posibilidades de una alianza estable con la nobleza, tal como se vio en Inglaterra y, más tarde, en Prusia»[823]. En

las naciones dependientes es la «burguesía interior» la que hegemoniza el proceso, en alianza con las clases populares, pero al fin como mediación «de las contradicciones mismas del capital norteamericano»[824], o simplemente del centro (para el período anterior al fin de la segunda guerra mundial).

a.3) Samir Amin

En su obra *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* define el tema que nos ocupa de la siguiente manera:

> Una nueva burguesía industrial se constituirá, sin embargo, siguiendo las huellas del capital extranjero dominante, especialmente en el transcurso de la Primera Guerra Mundial. Limitada en su desarrollo por la sumisión de América Latina a las exigencias del libre cambio, intentará discutir, parcialmente al menos, el poder de los propietarios del suelo y los comerciantes. Intentará apoyarse en las masas populares, para conseguirlo, y esto dará a los regímenes de Vargas en Brasil, Perón en Argentina, Cárdenas en México, su carácter populista. Pero intentará evitar que este apoyo popular se vuelva en su contra; también impedirá a las clases populares organizarse libremente fuera de su control[825].

Esta burguesía es incipiente, ya que, nacida a comienzos del siglo XIX, para poder ser realmente competitiva, como enseña Hinkelammert, no puede acumular suficiente capital ni tecnología para establecer la lucha con el poder central del capitalismo mundial, imperial y monopolista. Como el proyecto populista es el del capitalismo, en una formación social periférica está signado desde el comienzo con un necesario fracaso. El interés de la tesis de Samir Amin es la de analizar igualmente el populismo en África (como el caso de Nasser) o en Asia (como Sukarno), y mostrar que en todos los casos ha seguido una preponderancia del capitalismo agrario, un capitalismo dependiente limitado por el capital central, junto a una creciente organización de burocracias nacionales que se enfrenta a una proletarización también creciente, y con mayor marginalidad, lo que no impide el nacimiento de formaciones periféricas que se van autocentrando (como Brasil, Irán, Sudáfrica, India).

b) *Populismo y situación mundial (191-1960)*

[215] El fenómeno del populismo es incomprensible sin situar bien la coyuntura mundial que lo hace posible.

b.1) Reacomodación de la hegemonía en el centro

Los últimos llegados a la revolución industrial y al proyecto capitalista del centro en el centro son la Alemania del Káiser y Japón e Italia. Estos países emprenderán dos guerras para poder penetrar en la economía central y tener acceso al mundo colonial hegemonizado por Inglaterra

y posteriormente por Francia. Estados Unidos, por su parte, pretenderá no ya la participación, porque era parte constitutiva desde su independencia, sino la hegemonía del mundo capitalista (su lucha velada pero tenaz era entonces contra Inglaterra). Desde 1914 a 1945, centrado todo el proceso en la crisis de 1929, se desarrolla una lucha por la reorganización de la estructura del poder del centro, por su participación y hegemonía, aconteciendo igualmente la separación de una buena parte de dicho centro por causa de la Revolución rusa y las posteriores revoluciones socialistas (que significarán un factor de importancia, pero en la etapa postpopulista).

La simpatía de los regímenes populistas por las fuerzas fascistas del centro es totalmente comprensible, porque tanto Hitler como Mussolini (como el emperador de Japón), lo mismo que los populistas de la periferia, tenían un común enemigo: Inglaterra y las demás potencias ya industrializadas manejaban la hegemonía del centro. Ambos igualmente tenían un proyecto capitalista nacional independiente, hegemonizado por las burguesías nacionales (piénsese en Krupp) y con apoyo proletario y campesino.

La lucha entre las potencias del centro permitió a las naciones periféricas entablar negociaciones con las diversas fuerzas en oposición. Geopolíticamente se podían apoyar en Alemania contra Inglaterra, o en Inglaterra contra Estados Unidos, o en Estados Unidos contra Inglaterra, según las circunstancias. Claro es que una vez terminada la guerra de hegemonías y dividido el mundo en Yalta en 1945 entre Estados Unidos y Rusia, la posibilidad del populismo disminuirá hasta desaparecer casi definitivamente desde 1960 (tiempo del férreo control reorganizado sobre la periferia). El golpe de Estado en Brasil en 1964 indica la nueva época para América Latina.

b.2) Relajamiento de la dominación centro-periferia

Debido al hecho de la lucha del centro en el mismo centro, existe una posibilidad de autonomía relativa en las naciones periféricas, que les hace pensar que la hora de la liberación ha llegado. Falsa expectativa que sólo Rusia sabrá utilizar convenientemente al comienzo de la contienda y China al final.

La conversión de la industria que producía mercancías para el mercado mundial capitalista para la periferia en industria de guerra desde 1914 disminuyó la capacidad de exportación de las metrópolis, y con ella disminuyó el poder de la fracción compradora (oligarquía comercial) de las colonias o neocolonias. Por otra parte, la penuria de las épocas de guerra, postguerra y preguerra permitió que las materias primas y los productos exóticos tropicales adquirieran mejor precio en el mercado mundial. Esta entrada suplementaria de divisas permitía el nacimiento o crecimiento de una industria liviana nacional como sustitución de las importaciones. No es extraño que los países periféricos registren una balanza favorable de pagos en 1945.

Por otra parte, las colonias y neocolonias eran aliadas de las potencias centrales, o al menos potenciales aliadas, lo que impedía al imperialismo presentarse con pretensiones agresivas y permitía, por el contrario, que las aspiraciones nacionalistas pudieran concretarse en medidas tales como la expropiación de la explotación del subsuelo, la nacionalización de las exportaciones (lo que producía, necesariamente, una lucha contra las oligarquías poseedoras del campo), etcétera.

El espejismo consistió en creer que la dominación del centro había terminado definitivamente. No se interpretó correctamente la coyuntura como una temporal relajación de la dominación debido a causas transitorias. De haberse comprendido adecuadamente la situación, se hubiera debido radicalizar la revolución. Al no hacerse en aquel momento, se alejó por mucho tiempo tan favorable coyuntura que, es posible, haya de presentarse de nuevo en la crisis iniciada del capitalismo central y que madurará quizá a fines del presente siglo.

c) Populismo y situación de la formación social nacional periférica

[216] El fenómeno del populismo lo inician algunos autores con la revolución campesina (en realidad prepopulista) mexicana de 1910 contra el porfiriato, o con Irigoyen (1916-1922 y 1928-1930) en Argentina. Sin embargo, su aparición es consecuente a la crisis del 29 (aunque anticipada teóricamente, por ejemplo, con Víctor Haya de la Torre en Perú, que ya en 1924[826] expresa claramente las tesis populistas).

*c.*1) Principales protagonistas

Pensamos que el proceso populista ha tenido tres épocas, que pueden definirse por las coyunturas internacionales y nacionales:

El primer populismo. Debe situárselo desde la experiencia mexicana de Calle en 1924, y principalmente de Cárdenas (1934-1940), y en otras semejantes (por su prehistoria e historia y por la importante población campesina), como es el caso de Perú, que aunque iniciada con el APRA en 1924, se prolongará hasta el gobierno de Odría, que se inicia en 1948, como el de Ecuador con José María Velasco Ibarra (1934 hasta 1970, a lo largo de cinco gobiernos). Después de México hay que considerar al Brasil de Getulio Vargas (1930-1945 y 1951-1954), que se prolongará hasta el golpe contra Goulart (1964). Argentina vive la experiencia del peronismo de la primera hora (Juan Domingo Perón: 1946-1955), fenómeno vivido de manera análoga por el Cono Sur (en Uruguay, por ejemplo, con el ascenso del batallismo en 1948 y especialmente con Luis Batle Berre; el Chile del segundo Ibáñez desde 1952; la Bolivia de Paz Estenssoro entre 1952-1956 y 1960-1964, al igual que con Siles Zuazo entre 1956-1960).

El segundo populismo. Nace más tardíamente en países con menos clase obrera y en un momento en que ya ha comenzado la nueva expansión del imperialismo en su fase tecnológico-científica, aunque provisio-

nal todavía. Desde Jorge Eliecer Gaitán (asesinado en 1948) hasta Rojas Pinilla (1953-1958) y la ANAPO en Colombia, Stroessner en Paraguay (desde 1954) o Pérez Jiménez en Venezuela (1952-1958), hasta la configuración de posiciones propias en los países del Caribe (por ejemplo, Batista, que domina la isla de Cuba desde 1933 pero gobierna entre 1940-1959) o de América central (Arbenz, 1950-1954). Es justamente contra este último, mediante el golpe de Castillo Armas (como fuerza de ocupación interna, apoyado por grupos parapoliciales que asesinan en masa a la oposición populista, dirigidos por la CIA, el ejército americano en unidad con la United Fruit Company, coordinado todo por el *National Security Council*), como comenzará un nuevo tipo de regímenes neofascistas que, como hemos dicho, se lanza al nivel continental desde Brasil.

El tercer populismo. Es de reciente factura. Entre ellos debe citarse Torrijos en Panamá, Velasco Alvarado en Perú (1968 en adelante) y el retorno del peronismo en Argentina (1973-1976). En México, de alguna manera, se van dando dentro de una gran continuidad los diversos tipos de populismos (por ejemplo, el de Luis Echeverría coincidiría en parte con el tercer populismo). A todos los llama Darcy Ribeiro «nacionalismo modernizador»[827].

La inviabilidad del populismo, como del capitalismo nacional periférico autónomo o independiente, abrirá el camino a un transitorio desarrollismo[828], pero en definitiva a un masivo militarismo neofascista de capitalismo dependiente o a un todavía experimental socialismo (que fracasa en Chile en 1970-1973 o triunfa en Cuba desde 1959). Pero esto es tarea de exposiciones futuras sobre las etapas consecuentes a la que ahora estudiamos.

c.2) Articulación de los modos de producción de la formación social en el momento populista

El momento populista de las formaciones sociales periféricas latinoamericanas coincide exactamente con el paso de la dominación de un modo de producción capitalista agrario-latifundista combinado con un librecambismo hegemonizado por una burguesía mercantil compradora, aliados a un pequeño mundo urbano (artesanos, pequeños comerciantes, burócratas), en el tiempo del primer imperialismo desde 1880; paso, por tanto, de esta situación a la hegemonía de un modo de producción capitalista extranjero, con monopolio financiero y tecnológico en la actual fase del imperialismo. La etapa populista permite la hegemonía relativa de un modo de producción capitalista industrial principalmente dirigido por una burguesía interior (no propiamente «nacional») sobre el agrario-latifundista o mercantilista dependiente. Sin embargo, como la dependencia no desaparecerá, y los países necesitan de las divisas de sus exportaciones agrarias, lo más que acontecerá será un «cambio de guardia» (la oligarquía terrateniente conservadora será cambiada por otra de mayor inspiración en la ideología capitalista dependiente). Estos modos de producción capitalista, agrario-latifundista, mercantil e industrial li-

brarán una lucha interna importante por la hegemonía. En el período populista la participación política en el Estado será mayor por parte del grupo industrial, pero su victoria no será definitiva, ni mucho menos.

Por ello, la formación periférica vivirá la contradicción de diversos modos de producción escindidos. En los países preindustriales el populismo adquirirá fisonomías propias, más despóticas y sin verdadera coherencia (como en el segundo populismo de *c*.1). En los que tienen larga tradición campesina (vinculados entonces a sistemas coloniales tributario-encomenderos, como en México, Perú o Ecuador) nunca podrán definir la revolución desde la industrialización (sino en un momento posterior). Los que tienen detrás un modo de producción esclavista o de pequeños propietarios capitalistas (como Brasil o Argentina) podrán definirse desde el comienzo mediante la hegemonía relativa del modo de producción industrial. Como puede verse, la cuestión debe estudiarse regionalizadamente y según parámetros claramente definidos de antemano. En esto los análisis globales todavía no son suficientes.

c.3) Clases sociales en el momento populista

La contradicción de los diversos modos de producción de la formación periférica determina la pluralidad siempre cambiante de las clases sociales en lucha o alianzas coyunturales fluctuantes según los factores internos nacionales o externos imperiales. De ahí que la lucha de clases cambie frecuentemente de frente en los regímenes populistas, pero, de todas maneras, ninguna clase adquiere la hegemonía completa. Es en el espacio político donde se abre desde esa falta de hegemonía absoluta por parte de una clase donde existe el lugar para el Estado populista y, como su esencia, para el líder. Aquí, más que en ninguna sociedad civil, tendría razón Hegel en cuanto a la contradicción interna de la sociedad burguesa[829].

Cada uno de los modos de producción y sus escisiones internas nos permitirá analizar provisionalmente las clases en pugna, en alianza temporal, coyuntural o definitiva.

[*a*] Por una parte, tenemos la fracción de clase que domina el mundo industrial: la burguesía interior. Aliada coyuntural (la alianza la propone la misma burguesía interior) es la clase obrera. La alianza coyuntural es debida a: *i*) necesidad de fortalecer su frente en la lucha contra la fracción terrateniente y mercantil compradora; *ii*) necesidad de distribuir el capital para aumentar el mercado interno. Por ello la clase obrera es la principal contraparte de la alianza. La CGT del peronismo argentino y la CTM en México cumplen desde su fundación dicha función. La imposibilidad posterior de dicha alianza (por no poder distribuir el capital en el aumento de salarios) y el fortalecimiento de la fracción gerencial del capital extranjero determinarán el fin del primer populismo.

[*b*] Por otra parte, tenemos la fracción de clase que domina el mundo agrícola exportador; la oligarquía terrateniente (de antiguo o de nue-

vo cuño). En este caso, la clase campesina (sea como asalariado o como pequeño propietario del minifundio) no puede sino oponerse a dicha oligarquía. Por otra parte, el populismo lanzará al campesinado contra la oligarquía terrateniente para debilitarla al menos y permitir que el capital excedente se invierta en la industrialización nacional, o para que el Estado pueda manejar las exportaciones agrícolas.

[*c*] En tercer lugar, la fracción que domina las importaciones de mercancías manufacturadas: la oligarquía mercantil compradora y la emergente fracción gerencial de las compañías extranjeras. A este grupo le sirve de aliado la clientela formada desde el liberalismo: la clase media, las burocracias, los servicios en general, siempre atraída por el prestigio cultural del centro. El populismo los tiene como enemigos potenciales, por ello, enfrentándose al grupo comprador y gerencial, abre anchamente el camino de crecida burocratización para las clases medias, que, por otra parte, dominarán el aparato burocrático de los partidos populistas (en aquellos elementos progresistas de vocación nacionalista).

[*d*] Por último, los grupos marginales (entre los que deben considerarse todos aquellos que en un mero subempleo parecieran estar integrados en la clase obrera). Se trata de grupos que transitan del campo al modo de producción industrial —por tanto no propiamente clases— que llegan a las ciudades expulsados por la expansión modernizante del capitalismo agrario y la desaparición del modo de producción tradicional o histórico. Dichos grupos, más que pobres miserables, son la clientela principal a la que se dirige el discurso del político populista. En ello el «objeto» utópico (trabajo estable, justicia social, orden) resuena en sus oídos como lo deseado por excelencia. Su apoyo masivo al líder como tal los constituye como aliados a otras clases o como aliados coyunturales.

Los marginales son aliados estratégicos del líder, de manera personal, individual. Son los que confían, creen, esperan. Como, por otra parte, el incipiente sistema industrial no puede absorberlos en su totalidad, y debido al aumento demográfico, por emigración del campo, serán cada vez más, la marginalidad se constituye no sólo en el baluarte del populismo, sino en el «problema» del fascismo posterior (no así en el socialismo, por ejemplo, donde la distribución total del excedente es un *a priori* del modelo).

De aquí puede entenderse que, en su situación ideal, la clase burguesa en su fracción industrial nacional tendiera a ejercer una hegemonía relativa sobre las otras fracciones, siendo su aliado principal la clase obrera, en la medida en que acepta la alianza y dicha hegemonía. En la medida en que pretenda hegemonizar ella misma la lucha se transforma en revolucionaria y le cabe un doble destino: o producir una revolución (el único caso por ahora en América Latina es el chileno, y ha fracasado, ya que la revolución cubana sigue otro rumbo) o ser desmovilizada totalmente (en el neofascismo). Todas las otras clases son como los protagonistas auxiliares, aliados, secundarios, de esta bipolaridad fundamental del populismo.

c.4) El Estado populista

Después de lo dicho se podrá entender la autonomía relativa del Estado populista. El Estado, como *árbitro o tribunal* de la lucha de clases o intereses en oposición absoluta o relativa, juega el papel del «fiel de la balanza, el mediador y el juez de la vida social», como decía Vicente Lombardo Toledano.

El Estado populista es un Estado capitalista pero periférico. Esta última nota le define en su esencia, no es algo adventicio accidental. El ser periférico distingue al populismo del fascismo de Hitler o Mussolini; el ser capitalista lo distingue de los socialismos populares (como el de Cuba); el ser populista lo distingue de las democracias formales liberales o desarrollistas.

Es necesario, además, distinguir claramente entre Estado y Gobierno. El Estado es *lugar* o espacio con autonomía relativa ante las clases dominadoras o hegemónicas, que poseen el poder económico e ideológico, y desde las que se ejerce el poder también político. El Gobierno, por el contrario, es uno de los aparatos del Estado (junto al ejército, la policía, la educación o los medios de comunicación, etc.) en el cual se ejerce, mediante una burocracia, el exclusivo poder político, aunque vinculado a los restantes. El Estado populista latinoamericano, por la contradicción inestable y mutuamente tirante de diversas clases y fracciones de clases, tiene mayor espacio político, mayor autonomía relativa.

Por otra parte, se habla de la democracia o de la dictadura populista. En realidad estas dos formas son de Gobierno y no de Estado. El Estado populista puede establecer un Gobierno con forma democrática (mediante elecciones libres, respetando en parte la distinción de poderes siempre bajo la hegemonía del Ejecutivo, etc.) como fue el caso del primer populismo (ya que Vargas, Perón o Cárdenas, lo mismo que Velasco Ibarra y muchos otros, ganaron las elecciones por mayorías reales). Puede, en cambio, establecer el tipo de dictadura (como lo fue frecuentemente el segundo tiempo de estos regímenes, debido a la corrupción y desgaste de un proyecto contradictorio: proponerse un sistema capitalista de base popular, o en el tipo de los segundos populismos: *à la* Pérez Jiménez, por ejemplo).

Otra característica es la unidad o cuasi identidad entre Estado-Gobierno-Ejecutivo-partido único-sindicatos. Ésta es la columna vertebral del régimen. La mediación entre el Gobierno y los sindicatos la realiza el partido (lugar de participación de la burguesía industrial pero especialmente de la pequeña burguesía que constituye la burocracia propiamente dicha: del Gobierno y del partido al mismo tiempo). En el discurso político, en la fiesta del acto político, el líder se pone en contacto con el pueblo, con los sindicatos. Es el momento en que actúa sin mediaciones. Por ello el líder podrá echar la culpa de los errores a sus mediadores entre él y su pueblo.

El ejército cumple una función fundamental. El líder frecuentemente es militar. Por su extracción de clase (pequeña burguesía por lo

general), el ejército es parte de la burocracia, emergente, progresista, nacionalista.

Esencialmente el Estado controla y desmoviliza al pueblo una vez que ha logrado el Gobierno. Toda su función consiste en gobernar en nombre y con el apoyo del pueblo en favor de la burguesía nacional.

El Estado populista sobrevive mientras pueda llevar a cabo la alianza de la burguesía industrial interior (hegemónica entre las otras fracciones de la clase dominante) y la clase obrera. Pero mientras pueda, con el consentimiento de la clase obrera, controlar en favor de la burguesía las pretensiones de la clase obrera. Mientras subsista este difícil equilibrio el Estado populista es posible. El discurso político del líder debe situarse dentro de este contexto y constituye el momento central de la creación de dicho consentimiento, confianza, lealtad, fe..., si no al sistema al menos a la persona del Héroe-donador, el Padre, que no puede mentir ni mentirles a los suyos.

d) El populismo y las diferencias regionales

[217] Cabría todavía diseñar una tipología de los populismos. Es sabido que por razones históricas, económicas, políticas e ideológicas, América Latina es susceptible de ser dividida en ciertas regiones o áreas, dado que los populismos no tienen sólo diferencias nacionales, sino que guardan algunas semejanzas regionales.

*d.*1) Populismo en el área de la «América nuclear»

Se ha denominado «América nuclear» la parte del Continente donde nacieron y crecieron las grandes culturas neolíticas incluidas dentro de las fronteras de los Imperios azteca e inca, y las culturas mayas y chibchas. Esto determinó una floreciente vida colonial, de un particular modo de producción tributario-encomendero (ni feudal ni capitalista posterior), que permitió la sobrevivencia de un numeroso y muy estructurado campesinado. Tal ocurre en México, Guatemala y parte de Centroamérica, Ecuador, Perú y Bolivia. En estos países el populismo incluirá el aspecto campesino como esencial. Pero, por su parte, deberemos distinguir entre los que logran industrializarse a comienzo del siglo XX (México, por ejemplo) de los que no lo harán o aún no lo han hecho. Estas diferencias indican distinciones entre los populismos con campesinado activo.

*d.*2) Populismo en el área de las «naciones nuevas»

Darcy Ribeiro denomina así a los países en los que sus pueblos primitivos, indígenas, no fueron suficientemente numerosos. En realidad, además, son sólo plantadores (como los caribe y los tupí-guaraní). Esta área del Caribe, Venezuela y parte de Colombia, Brasil y parte del Paraguay es equidistante del área anteriormente nombrada y de la que indicaremos posteriormente. Por los modos de producción, por sus clases sociales, por el momento de su industrialización, tienen características híbridas.

d.3) Populismo en el área de fuerte inmigración europea

Todo el Cono Sur (Argentina, Uruguay, Chile, parte de Paraguay y el sur de Brasil) posee una estructura muy distinta a la del primer grupo. Poca población campesina y pequeños propietarios, de todas maneras con espíritu capitalista; comienzo de industrialización en la segunda mitad del siglo XIX y por ello nacimiento de una incipiente burguesía nacional. Clase obrera con alguna conciencia de clase. Alto número de marginalidad desde fines del siglo XIX o comienzos del XX. Todo esto define, por ejemplo, al peronismo como el prototipo del populismo con vocación de proyecto capitalista industrial nacionalista e independiente.

Por ello, si los tres populismos de mayor vigor e influencia fueron los de Cárdenas, Vargas y Perón, cada uno se da dentro de características regionales propias: la del primero incluyendo en su problemática a un vigoroso movimiento campesino; la del tercero definiéndose casi exclusivamente desde el sindicalismo obrero cada vez más militante; la del segundo como forma híbrida con una problemática más ambigua porque incluye problemática campesina y proletaria. De todas maneras esta regionalización es necesaria para introducir una mediación metódica entre el populismo latinoamericano y el de cada una de las naciones de nuestro continente cultural.

2.3. *Relación ideológica del «texto» con su «contexto»*

La significación del texto, o su estatuto semántico, es por último lo decisivo en un análisis para una historia del pensamiento latinoamericano, ya que poco o nada se ganaría con un análisis textual o con un mero contexto estudiado si no se lo confronta a fin de descubrir su sentido real, histórico, ideológico. Llamamos análisis textual al descubrimiento de la estructura del texto desde el texto mismo; análisis contextual o ideológico, por el contrario, es la referencia del texto con su función práctica, política, de legitimación, justificación o encubrimiento de la realidad dada. En último término el análisis ideológico define el sentido real del texto.

a) *Antecedentes*

[218] Presentemos en primer lugar a dos investigadores de nuestra temática en América Latina.

a.1) Armand Mattelart

Junto a Ariel Dorfman, escribió *Para leer el pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*[830]. El valor de este tipo de análisis ideológicos es la de mostrar un camino interpretativo con respecto a las mercancías más cotidianas de nuestros medios de comunicación. Como conclusión del estudio afirma:

En toda sociedad donde una clase social es dueña de los medios de producir la vida, también esa misma clase es la propietaria del modo de producir las ideas, los sentimientos, las intuiciones, en una palabra el sentido del mundo. Para la burguesía, en definitiva, se trata de invertir la relación real entre base y superestructura: las ideas producen la riqueza por medio de la única materia que les queda limpia: la materia gris, y la historia pasa a ser la historia de las ideas[831].

a.2) Eliseo Verón

En su contribución sobre «Ideología y comunicación de masas: La semantización de la violencia política»[832], muestra que «la ideología no es un tipo particular de mensajes, o una clase de discursos sociales, sino uno de los muchos niveles de organización de los mensajes, desde el punto de vista de sus propiedades semánticas»[833]. Por ello cualquier texto es susceptible de una *lectura ideológica*. Lo esencial para dicha lectura no es tanto enfrentarse al texto como ya constituido, sino retrotraerse al momento de su programación, en la selección y combinación de sus elementos constitutivos. El mecanismo de constitución del texto nos revela el estatuto ideológico del mensaje como «un sistema de reglas semánticas»[834]. La posterior reproducción por la propaganda y el consumo por los medios de comunicación son momentos derivados pero no esenciales de la ideología. No es entonces un cuerpo de proposiciones, es un sistema de reglas semánticas *para generar mensajes*.

b) *Estatuto ideológico del discurso populista*

En este apartado sólo indicaremos algunos supuestos y primeros pasos para una lectura ideológica del discurso político. Pensamos, sin embargo, que algo se habrá ganado después de todo lo expuesto.

Nuestra lectura ideológica parte desde D^1 y antes del discurso constituido (M). Para situarnos ante un tal acontecimiento leemos en las *Memorias* de Perón un relato de su primer discurso multitudinario el día 17 de octubre de 1945, liberado ya de la prisión Martín García y ubicado en el balcón de la Casa Presidencial:

> Cuando hice un gesto con las manos para pedirles silencio, se levantó un clamor en toda la plaza. Yo no sabía qué decir [...]. Grité: «Muchachos, vamos a empezar por cantar el Himno Nacional». Con esto gané diez minutos, más o menos, *para armonizar algunas ideas y preparar el discurso*[835].

Se trata, exactamente, de analizar ese «armonizar algunas ideas» y «preparar el discurso», es decir, que un sistema de reglas semánticas está en juego y se ejerce hasta constituir el mensaje.

b.1) En nombre de...

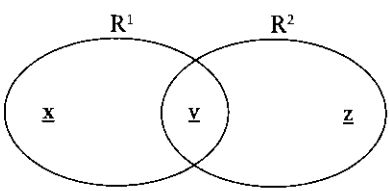
¿*En nombre de* quién programa su discurso el líder? ¿En nombre de quién habla? ¿Quién es el que habla por medio del líder? Sin lugar a dudas

habla el Gobierno, y por él el Estado. Habla quien ejerce el poder; pero un poder compartido entre diversas clases y fracciones. Pero, como hemos visto, existe una hegemonía de la burguesía industrial nacional (en nombre de la cual habla) compartida con la clase obrera (a la que habla). Otro grupo en nombre del cual siempre se habla, implícitamente, es el de las fuerzas armadas, «apoyo de la revolución», «fieles intérpretes de los intereses del pueblo». Como dice Vargas: «Soldados do Brasil: O momento de apreensões já passou. A hora é de ação clara e direta, de realizações úteis, de trábalho fecundo e creador»[836]. O como explica Perón: «[Mi discurso] salvó a mis antiguos compañeros de gabinete»[837], que eran todos militares.

La significación real del discurso, por ello, nos mostrará, al fin, que forma parte de la ideología dominante, pero con matices, equívocos, manejada hábilmente, progresistamente, modernizadoramente. Esto se descubrirá porque el referente principal (R^1) será, en definitiva, el del proyecto capitalista, es decir, el hegemonizado por la burguesía industrial. Concluyendo, el discurso populista tiene tanta «autonomía relativa» como el mismo Estado; mayor cuando moviliza la clase obrera, menor cuando debe movilizarla.

b.2) Meta-comunicación por selección

En esta exposición nos referiremos, de manera abstracta o ejemplar, simplificando la temática pedagógicamente, al referente en los siguientes términos (cf. *supra*, donde R^1-R^2 es O):



Una palabra del discurso (M), por ejemplo «justicia», es seleccionada, elegida, para ser emitida ante el auditorio (D^2—S). Como dicha palabra tiene un significado preciso (R^2) en la historia de las luchas obreras, por ejemplo, se la selecciona como competente para funcionar en el discurso en un momento dado. En realidad, todos los elementos del discurso pertenecen al campo *y* o al *z*. Por ahora nos atenemos al *y* (es decir, donde $R1 \cap R2$). La selección de dichos elementos en el proceso de semantización, donde una red categorial de codificación que podría describirse detalladamente significa un cierto mecanismo de ocultamiento. En efecto, todos los temas *x* son excluidos del discurso, porque podrían ser chocantes al auditorio, pero aparecen en discursos dirigidos a empresarios, militares, etc. El solo hecho de seleccionar los diversos momentos

del mensaje es ya una meta-comunicación: una comunicación que no sólo comunica algo sino que connota mucho más. El líder, así, «prepara el discurso».

b.3) Desplazamiento semántico

[219] Pero en el caso de que deba usar un elemento de campo *z*, entonces produce, por un mecanismo de encubrimiento, el «despojamiento de sentido» de *z* desplazando su significado hacia *y*, ámbito de coincidencia.

En un fragmento del discurso indicado más arriba («Pondremos en las manos de los campesinos los instrumentos») los campesinos hablan de «armas» (*z* en R^2) y el líder habla del «ejército» (*y* de R^1). Por ello el discurso contiene un sinnúmero de palabras cuyo significado es equívoco; categorías amplias qne permiten, como la noche, que «todos los gatos sean pardos». El desplazamiento de *z* a *y* es un proceso elaborativo del discurso propiamente ideológico, el más usado, y el que constituye esencialmente al discurso populista en su estatuto propio.

b.4) Meta-comunicación por combinación

Además de seleccionar y desplazar semánticamente el referente, el discurso es ideológico por la codificación sintáctica de los elementos. No es lo mismo ordenar AB que BA. Teniendo seis elementos (A, B, C, D, E, F, G, H) no es lo mismo enunciar A, B, C que H, G, F. Pueden establecerse combinaciones de sustitución que combinen la selección con su posición sintáctica (ya que A, B, C, además, no es C, B, A). Se efectúa así una comunicación de segundo grado por la diversa posición en el discurso de los elementos elegidos.

Estos tres mecanismos, entre otros, están presentes en la codificación ideológica del mensaje, respondiendo a intereses de clase, a presiones políticas, económicas, al manejo del «espacio» político del que depende la supervivencia del régimen populista. En este sentido, se podría mostrar la diferencia con el discnrso político neofascista (que se efectúa por radio o televisión pero no ante multitudes) o socialistas (como el de Fidel Castro). En los dos últimos casos los referentes o son idénticos ($R^1 = R^2$) o son del todo excluyentes ($R1 \cap R2 = \emptyset$, no tienen ninguna posición en la $R^1 \cap R^2$, que sería el caso del neofascismo ante la clase obrera o marginal).

b.5) Ambigüedad del discurso populista

La noción de «ambigüedad» quiere indicar esa movilidad semántica del mensaje; ese juego «sucio» con el referente. Aquí, además, debemos introducir un nuevo término: el referente utópico (que nuevamente puede desdoblarse en RU^1 —referente de las clases dominantes o el poder— y RU^2 —referente utópico de las clases obrera, campesina o marginal—). El término «justicia social» de Perón, el «Estado novo» de Vargas lanzan

el discurso hacia un referente utópico. Contra Mannheim debemos hablar de utopías ideológicas, que son aquellas que se formulan las clases (o fracciones) dominantes, para permitir incluir equívocamente muchas peticiones y demandas de las clases oprimidas. La burguesía proclamaba utópicamente: «Libertad, fraternidad, igualdad». Desde ese horizonte utópico puede desplazarse la exigencia *z* de la protesta popular hacia *y*. Este «horizonte utópico de la ideología es compartido tanto por las clases dominantes como por las clases dominadas, si bien para las primeras ese horizonte funciona como referencia legitimadora de sus privilegios, mientras que para las segundas opera como explicación de su actual condición subordinada y, a la vez, como garantía de la expectativa de una satisfacción final de aspiraciones insatisfechas en el presente»[838].

Por lo general el ámbito de coincidencias (*y*) se encuentra en ciertas generalizaciones axiológicas de los intereses sociales abstractos o en apariencia positivos e inocentes, cuya función será, como veremos, sustituir simbólica e ilusoriamente la insatisfacción real de las clases oprimidas. Una lectura con esquemas ideales de la realidad reemplaza a una lectura realista, objetiva, que llama a la negatividad por su nombre.

b.6) La fiesta y la decodificación equívoca

La manifestación multitudinaria, la presencia del líder y su pueblo, es el *lugar* del «manejo» semántico por excelencia. El fervor, el grito, el paroxismo de tocar ya con la mano la utopía crea una situación que impactó al mismo líder: «Confieso —dice Perón— que al salir al balcón realmente me impresionó la multitud [...]. En momentos así parece que hay una fuerza exterior que le inspira a uno [...]»[839].

El universo semántico del discurso en acto permite la obnubilación de la decodificación. Hay como una transferencia de la multitud en el líder; se acepta, como si hubiera cometido una ligera falta, que el contenido semántico *z* sea arrastrado hacia *y*. El proceso de decodificación está hábilmente entorpecido. El canto, la aclamación, el estribillo, los carteles, la fiesta permite este equívoco, esta equivocación.

Sin embargo, el discurso logró lo que intentaba. Logró la confianza, la fe en el proceso, la lealtad en los oscuros días futuros. Su función simbólico-sacerdotal, héroe-donador y mediador del objeto deseado se actualiza en este universo semántico.

c) *Algunos temas populistas ideológicos*

[220] Llamamos temas ideológicos aquellos momentos del mensaje que permiten ser referidos tanto a R^1 como a R^2, cargados además de una connotación axiológica tal que tapa su significado. Si en un acto populista se dijera «camaradas» en lugar de «compañeros», sería tal el revuelo que el discurso perdería totalmente su significado, su sentido. Al contrario que en el texto marxista, la «retórica y el énfasis de la elocución» es esencial[840].

c.1) Pueblo

La categoría «pueblo» es esencial para el populismo. Sin embargo, no es exclusiva del populismo, ya que es usada con profusión y precisión por Castro en Cuba, Mao Tse-tung en China, Sekou Touré en Ghana. Pueblo es una categoría que puede tener diversos sentidos, como hemos mostrado en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*[841]. Por ser una categoría dialéctica tiene tantos significados como nociones opuestas: pueblo es la nación ante la potencia extranjera agresiva; pueblo son las clases oprimidas contra las clases dominantes en la nación; pueblo es la juventud ante las burocracias, etc. Su riqueza significativa puede ser hábilmente utilizada por el populismo para maniobrar semánticamente. Esto no desvirtúa dicha categoría, del todo necesaria en la política de los países periféricos, pero exige usarla con cuidado.

En general el populismo, aun el tercer populismo (cuando se dice que «el pueblo argentino volverá a ser, pasado mañana [con oportunidad de la elección del 11 de marzo de 1973], el protagonista de su historia»)[842], coloca siempre al pueblo como el interlocutor del discurso. Claro que, como pueblo puede ser la nación (R^1) o clase oprimida (R^2), y, por ejemplo, para la juventud peronista era la vanguardia (como los «Guardias Rojos» de la revolución cultural china: R^3), quiere decir que cuando el líder dice «¡El pueblo!», cada uno decodifica a su manera. En la diversa significación de la palabra «pueblo» consiste su utilidad populista; los diversos referentes permiten jugar con las masas, las clases dominantes, la juventud. Cada uno entiende lo que desea entender, pero, en el fondo, interpretan concretamente realidades diversas.

Pero, entiéndase bien, aunque análoga en sus significados (ya que «pueblo» en último término define a un conjunto humano oprimido en cuanto distinto, en cuanto portador positivo de una historia propia, que es lo que hemos definido en nuestra *Ética*[843] como exterioridad o alteridad), la categoría «pueblo» no puede descartarse sin más. Es falso que la categoría «pueblo» se oponga a la categoría «social clase». Es más amplia, permite un análisis coyuntural más amplio. Lo que acontece es que puede haber una utilización populista (que juega con la ambigüedad contra el pueblo) o una interpretación unívoca (que explicita en cada caso su contrario y señala, si la utiliza, a la categoría como nación, como clase, como juventud no burocratizada, etcétera).

Sería sumamente interesante intentar ver la relación de la ambigüedad de las categorías populistas y la filosofía de dichas épocas. Así en la Alemania fascista Heidegger habla del ambiguo «ser», que, como muestra Lévinas, es neutro, omnicomprensivo: en su nombre se puede fundar toda praxis. No es difícil que desde 1933 se ocupe de meditar sobre Nietzsche y su «voluntad de poder». De la misma manera Carlos Astrada con su *El mito gaucho*[844], aunque interpreta al gaucho Martín Fierro como proletariado y al Viejo Vizcacha como la oligarquía, cae en categorías analógicas con el *karma* budista y «la vivencia gaucha del destino» —categorías ambiguas aunque valiosas por su intento—. Lo mismo

puede decirse de la «raza cósmica» de A. Vasconcelos, que lo engloba todo y al mismo tiempo lo encubre. Nuestra filosofía de la liberación, contemporánea del tercer populismo, tuvo categorías cuya ambigüedad permitió que dentro de ellas quedaran identificados, antes de la claridad de la crisis, perseguidores[845] y perseguidos. La categoría de Totalidad, por ejemplo, es tan ambigua como pueblo y se debe clarificar unívocamente su significado analógico.

c.2) Frente y conciliación de clases

Ya en 1924 el APRA de Haya de la Torre proponía una alianza de clase. En su obra *El antiimperialismo del APRA* se dice que éste no es un partido de clase, sino un «Frente único»[846]. El interclasismo es parte de la ideología populista:

É preciso a colaboração de uns e outros no esforço espontaneo e no trabalho comun em bem dessa harmonia, da cooperacão e do congraçamento de todas as clases sociais (*Muito bem; prolongados aplausos*). O movimiento de 10 de novembro pode ser considerado, sobre certos aspectos, como um reajustamento dos quadros da vida brasileira (*Muito bem; palmas*)[847].

La palabra control aterra a los hombres de negocios; pero este proyecto no debiera asustar a los industriales verdaderamente aptos. ¡*Si es en interés de ellos*! Y en resumidas cuentas, en interés de todos. No habría huelgas, ni cierres fabriles, porque la junta mixta sabría en cada momento lo que una industria puede conceder o no. Al propio tiempo, entre patronos y obreros se formaría poco a poco, en vez del antagonismo presente, una conciencia de comunidad, en que lo tuyo y lo mío se confundiesen [...][848].

La «lucha de clases» no es ya ignorada como en el liberalismo o reprimida como en el neofascismo militarista posterior. En cambio, es hábilmente conducida dentro del proyecto capitalista nacional independiente hegemonizado por «los industriales verdaderamente aptos» como dice Calle, es decir, por la burguesía industrial nacional (pero que, al fin, no serán suficientemente aptos para vencer al capitalismo imperial internacional).

Nuevamente se juega en dos referentes diferentes. Cuando el líder habla de «clases», de «clase obrera», «clase campesina», es para desplazar su significado dentro de una «alianza de clases».

Filosóficamente hablando hay ciertas categorías que, por abstractas o ambiguas, permiten el uso populista de las mismas. Por ejemplo, cuando nosotros hemos expuesto en nuestra *Ética* la posición de exterioridad del Otro, el hecho de que su alienación es su asesinato en la Totalidad[849], puede interpretarse que dicho Otro es una clase opresora contra la cual no se puede combatir. Ese uso populista no invalida dicha categoría pero muestra que por su significación analógica puede ser usada de manera encubridora. Es necesario que el discurso adquiera mayor claridad unívoca en su despliegue político: la praxis exige la corrección teórica. Está de más decir que las frecuentes filosofías académicas (desde

la fenomenología, diversas ontologías, filosofía de la ciencia, lógicas de diversos niveles, etc.) son caldo de cultivo para el populismo, y aun para el fascismo; pero éste es ya otro tema.

c.3) Propiedad distribuida y participación política

El populismo nunca pondrá en cuestión a la propiedad privada, pero como no puede defenderla de manera directa y evidente ante las masas, realiza un rodeo semántico: se trata de extender a toda la población el mayor número de propiedad posible. Es por ello por lo que las diversas reformas agrarias populistas no han llegado sino a producir o el minifundio antieconómico o el reparto de tierras de poca productividad. Los latifundios de hecho no disminuyeron; en algunos casos pasaron de la oligarquía conservadora a nuevas élites con mentalidad capitalista exportadora. Nació así un nuevo poder oligárquico contra las burguesías industriales, pero no se derrotó el espíritu de la ligazón con el Imperio.

La falta de control y dominio de los medios productivos (tecnología, capital y materia prima) privó a las clases dominadas de verdadera participación política. Los sindicatos obreros y campesinos constituyen en gran medida el aparato del Gobierno (junto al partido), por lo que el líder los moviliza contra sus enemigos eventuales, pero estructuralmente los desmoviliza ante el proyecto mismo de industrialización nacional. Las clases populares son mediadores de un proyecto pero no sus agentes principales. S—D^2 sigue siendo pasiva en cuanto a la construcción de su objeto (O).

c.4) Orden, trabajo y justicia social

El proyecto utópico del régimen populista es la liberación nacional, mediante «la soberanía política, independencia económica y justicia social» (los tres valores exaltados por el peronismo, por ejemplo). Para lograr dicha utopía, dentro de un proyecto capitalista, es necesario el trabajo productivo de las masas y orden y paz para poder pacientemente producir una acumulación suficiente para el desarrollo nacional:

¡A ordem e o trabalho! (*Muito bem; palmas prolongadas*). Em primeiro lugar, a ordem, porque na desordem nada se constrói [...]. O trabalho só se pode desenvolver em ambiente de ordem. Por isso, a Lei do Salário Mínimo, que vem trazer garantias ao trabalhador, era necessidade que há muito se impunha [...][850].

En su esencia, se exige aceptación del proyecto industrial capitalista, y como contrapropuesta se promete salario mínimo, seguridad social, etc. El marginado, el obrero explotado por un liberalismo sin control ni límite acepta con regocijo este pacto reformista. Pero en realidad se presenta como un logro revolucionario de la clase obrera (R^2), siendo en realidad una necesidad del mismo sistema capitalista (R^1) que necesita mayor mercado, en doctrina keynesiana, para sus propios productos.

Hay nuevamente un manejo semántico. Por su parte, el gran ideal de la «justicia social», unos, los oprimidos, lo entienden como un orden nuevo cuya hegemonía será ejercida; otros, la nueva burguesía nacional, como un orden industrial capitalista donde la distribución de la riqueza se logrará lentamente por medio de un salario que irá compartiendo el desarrollo general de la sociedad como totalidad. Nuevamente el RU se escinde: RU^1 es capitalista; RU^2 es popular, pero ambos quedan dichos en la noción ambigua de «justicia social». Nuevo ámbito para el manejo semántico en el momento de la programación del mensaje.

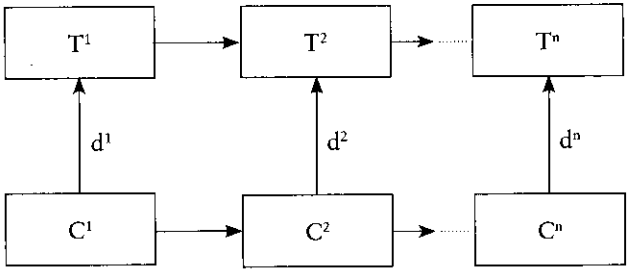
Los temas ideológicos son muchos más, pero con los indicados es suficiente para los fines de este apartado, en el que sólo hemos querido tomar un ejemplo, entre otros, para proponer algunas hipótesis para abrir un camino metodológico en la historia del pensamiento.

2.4. *Sincronía, diacronía y liberación*

[221] Ahora sólo querríamos proponer algunas conclusiones y consideraciones que podrían desprenderse de lo dicho y continuar por el camino emprendido.

a) Sincronía y diacronía

El análisis propuesto hasta ahora es principalmente sincrónico. Un texto (2.1) es situado en su contexto (2.2), efectuándose por la relación de ambos un análisis ideológico del texto (2.3). Todo esto en un tiempo. Pero la historia del pensamiento se ocupa de una gran progresión, de un proceso, de una sucesión diacrónica.



La historia del pensamiento se ocupa de diversos textos (T^1, T^2...) situados en diversos contextos (C^1, C^2...), pero principalmente de la evolución ideológica de los mismos (d^1, d^2...). Será necesario comenzar poco a poco el análisis de los textos más significativos de un contexto (por ejemplo, los literarios, filosóficos, políticos, etc.) en las diversas etapas de la historia latinoamericana. De ese trabajo irá naciendo una historia ideológica, quintaesencia del pensamiento situado, en la que

no interesa tanto el contenido mismo del texto sino su sentido situado: en cuanto que justifica u oculta la realidad, en cuanto la critica o la moviliza. Se trataría de una lectura histórico-ideológica que descubriera la organización misma del mensaje con sus propiedades semánticas particulares.

b) Filosofía y liberación

El estatuto de la filosofía, no simplemente como texto escrito sino como discurso crítico, debe situarse desde su contexto real, desde las prácticas de los agentes históricos y desde el mismo filósofo como agente de una práctica particular. Si la filosofía se define desde una práctica académico-universitaria, su discurso será necesariamente ideológico, encubridor, justificante de la dominación. Por ello, por ejemplo, la filosofía de los «fundadores» era ideológica.

Por el contrario, una filosofía que pretenda ser crítica, en autoconciencia de sus propias limitaciones, deberá entroncar con las prácticas históricas y reales de las clases oprimidas, del pueblo en su sentido estricto. Un pensar que surja desde esas prácticas constituye al mismo filósofo como una realidad ambigua; el filósofo, sin embargo, no sólo pensará dichas prácticas, sino que real y personalmente colaborará con ellas; su práctica personal se integrará en las del pueblo. Teniendo todo esto como condición podría hablarse de una filosofía de la liberación latinoamericana; filosofía del intelectual orgánico vinculada a la praxis no ideológica. Digo no ideológica porque es crítica real al *statu quo*. La práctica de liberación del pueblo oprimido, entonces, es la condición de posibilidad desde la cual puede partir un pensar filosófico él mismo liberador. Esto exige un método riguroso (que hemos llamado método analéctico en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*), que ahora necesita importantes y nuevas distinciones que maduren su capacidad crítico-interpretativa.

La filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en el que el texto responde a un contexto revolucionario, actual o posible, revolución continental que Bolívar soñó pero que sólo en el futuro será posible. El pensador que se hace cargo de dicha liberación continental histórica podrá dar cuenta de la realidad presente, así como el pensamiento político de comienzo del siglo XIX dio cuenta de la emancipación nacional neocolonial.

3. UNA DÉCADA POLÍTICA ARGENTINA (1966-1976) Y EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

[222] Algunos creen poder hacer crítica a un pensamiento filosófico desde otro pensamiento filosófico. Es crítica *idealista* aunque a veces con pretensión de marxista, ya que no parten de la *praxis* histórico-concreta para descubrir el sentido *real* de un pensamiento, desde la realidad

que le dio origen. Con frecuencia se creen ser Marx criticando a Bruno Bauer, siendo, en verdad, un Bruno Bauer que critica a la filosofía *desde la filosofía*, a la ideología *desde la ideología*, a la idea *desde la idea*, a un libro *desde otro libro*, sin clarificar las estructuras sociales ni económicas que determinan, nunca de manera absoluta, el surgimiento y desarrollo de todo movimiento filosófico. Esto acontece igualmente, como es evidente, en América Latina, y también con la filosofía de la liberación[851], surgida en Argentina, al final de los años sesenta, ante el desarrollo, crisis y extinción de su hontanar nacional, por lo que debió articularse con otros movimientos latinoamericanos, como los que se desarrollaban en Centroamérica y el Caribe. La historia de la filosofía latinoamericana poco ha hecho en el sentido de partir de un análisis histórico social, económico-político, para desde allí estudiar la expresión explícita de los movimientos filosóficos[852].

La historia argentina del último siglo (desde 1880) está atravesada por la hegemonía de un grupo social que se originó en «la conquista del desierto» efectuada por Julio A. Roca y que coincide con la expansión del «imperialismo», entendido en sentido técnico[853]. La «pampa verde», húmeda, fértil, con casi un millón de km^2, era arrebatada violentamente a los indios —varias etnias que se habían nomadizado por el caballo, siendo los araucanos el grupo principal—. De estas gestas nos habla Martín Fierro, si bien desde la perspectiva de un mestizo que mira al indio como enemigo —y esto ya es, aunque nos cueste, la *negación* de nuestra primera historia argentina—. Al fin el mestizo es un invasor y los primitivos habitantes fueron eliminados como animales; hasta se pagó —en la posterior expansión del capitalismo agrario en la Patagonia— algunos chelines por una «cabeza de indio». Se conocen fotos de un «cazador de indios», con fusil en una mano y con una cabeza cortada asida por sus cabellos en la otra, con un pie sobre el cuerpo abatido del habitante de las pampas. Así se hace retratar muy orgulloso.

Sobre el asesinato de los habitantes de las pampas nació la gran burguesía agraria que se vinculó inmediatamente, mediante las exportaciones de cereales y carne, al Imperio inglés. De 1880 a 1930 se produce el «milagro argentino» y su decadencia no ha terminado de llegar «al fondo». Es decir, el último medio siglo (1930-1980) culmina, paradójicamente, con la guerra de las Malvinas. El mismo Imperio inglés que «fundó» la Argentina moderna y que permitió la existencia de un ejército profesional descendiente de los extirpadores del indio con J. A. Roca en los años ochenta, fue abatido por «su madre patria»: Inglaterra —en la reciente guerra de las Malvinas—. Pero, como en realidad ya no es Inglaterra sino Estados Unidos la nueva metrópoli, no será difícil reinterpretar los hechos para seguir cumpliendo tareas de ocupación interna —única función que ha desempeñado el ejército argentino profesional desde hace un siglo; es decir: represión popular en favor de la gran burguesía agraria— habiendo, es evidente, lapsos de excepción populistas. El populismo (sea de la Unión Cívica Radical en sus cuatro etapas: la de Alem, Yrigoyen, Balbín o Alfonsín, con su herejía desarrollista o

el frondizismo; sea del peronismo, con los primeros gobiernos de Perón de 1946-1955 o en el tercero de 1973 a 1976), aunque les pese a los liberales o desarrollistas, ha sido el único movimiento histórico que se opuso a la gran burguesía agraria, sucumbiendo ambos y siempre ante esta histórica fracción de clase dominante (y frecuentemente hegemónica). El populismo, en ambas vertientes, radical y peronista, ha sido lo mejor del capitalismo subdesarrollado, débil, periférico en Argentina: nacionalista, pequeñoburgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo). Sin embargo, ambos, al fin, dentro de un proyecto de *capitalismo* periférico con pretensiones de autonomía. Autonomía que siempre se mostró imposible dentro del proyecto capitalista que tanto el radicalismo como el peronismo nunca pusieron en tela de juicio, y, por ello, siempre sucumbieron ante la clase dominante propiamente articulada con el capitalismo y el mercado mundial: la fracción de clase *exportadora* de la producción agrícola de la pampa húmeda. No es por ello extraño que la filosofía de la liberación floreciera fuera de dicha pampa húmeda: nació en Mendoza, en las cordilleras, y se hizo firmemente presente en Neuquén, Río IV, Salta, Córdoba y otras universidades del interior, pero también en Santa Fe, Bahía Blanca y, como por asalto, llegó a Buenos Aires en las «Semanas Académicas» de San Miguel desde 1969 —que se iniciaron con 150 participantes y que en 1974 alcanzaban los 800—, haciéndose ya latinoamericana con la presencia de Salazar Bondy, Schwartzman, Leopoldo Zea, etcétera.

De todas maneras, no debe dejarse de lado el movimiento que se venía produciendo en toda América Latina. Desde 1967 me tocó ser profesor del IPLA en Quito, lo que me permitió atravesar más de veinte veces América Latina (entre 1967 y 1975). Ciertamente la filosofía de la liberación respondía a la situación global de la praxis latinoamericana, y también de las teorías y cuestiones que se venían gestando en nuestra región[854].

3.1. *Algunos supuestos históricos*

[223] Desde 1880 (y aun desde el 1853 mitrista y posteriormente sarmientino) hasta 1930 ningún gobierno procedió de un «golpe militar». Esto no significa que los militares profesionales fueran débiles, sino que el «modelo» argentino de agroexportación hacia Londres se adaptó, pese a las crisis circunstanciales, perfectamente a las exigencias del mercado mundial capitalista. Inglaterra necesitaha alimentos (carnes, cereales, etc.) baratos para aumentar el valor adquisitivo de los salarios, y gracias a ello aumentar el tiempo de trabajo (plusvalor, por tanto). Argentina ayudaba así al capital inglés disminuyendo el tiempo necesario del obrero industrial para pagar su subsistencia:

De 1869 hasta 1914 su comercio internacional aumenta diez veces su valor, sus exportaciones casi se triplican en 1900-1910. Así Argentina ocupa entonces el segundo puesto después de Estados Unidos en el hemisferio occidental

para el comercio exterior y se sitúa tercero en el mundo delante de cuarenta países (incluyendo Alemania y Gran Bretaña) por el valor per cápita de sus importaciones[855].

En 1969 el 51% de la superficie de la región pampeana era explotada por el capital privado de 13.000 personas físicas o jurídicas (y el 32% estaba en manos de 4.000 personas con establecimientos de más de 2.500 hectáreas, siendo el 1,6% de los propietarios)[856]. Esa «gran burguesía agraria» *controla* el poder argentino desde hace un siglo, y aunque entra en crisis periódicamente usa esa misma crisis frecuentemente para su beneficio, y así «la riqueza se concentra en las manos de la minoría emprendedora que se propone a partir de 1880 introducir la civilización *europea* en la tierra de los *querandíes* y de los *ranqueles*»[857]. Es evidente que la población restante (pequeña burguesía, clase obrera naciente, campesinos, marginales, etc., tanto criollos como emigrantes) se acostumbró, gracias a la enorme extensión y productividad pampeana, a un consumo (bienes importados) muchas veces por encima del grado de desarrollo de sus propias fuerzas productivas. Esto creó unas masas populares acostumbradas a la existencia de bienes de consumo (alimentos en especial, pero igualmente vestido, casa, etc.) mucho más alta que en otros pueblos de América Latina o el Tercer Mundo.

Esta estructura agroexportadora de abundancia crea una tendencia que pareciera regular la existencia argentina en el último siglo. Las exportaciones agropecuarias dan a la gran burguesía agraria la posesión de divisas (hasta el fin de la segunda guerra, dicha mundial), libras esterlinas y dólares. Desde 1880 la distribución de esas divisas es la sangre del sistema económico argentino, tanto de las importaciones de la naciente burguesía industrial como del consumo del asalariado. Cuando entra en crisis el modelo, desde 1930, un peso sobrevalorado reduce los ingresos del sector agropecuario exportador y subvenciona al sector industrial y al consumo popular (política radical y principalmente peronista). Un peso devaluado aumenta el ingreso del sector exportador y contrae la industrialización nacional y el consumo popular (con lo que, de paso, aumenta las existencias de carne y cereales para la exportación: política periódica de los golpes militares). Los partidos populistas (legalista krausista en el radicalismo y sindicalista obrerista en el peronismo) se articulan en el fortalecimiento nacionalista de la industria (burguesía industrial nueva) y de la creación de un mercado interno fuerte (aumento de salarios, de consumo, que por la «pequeña circulación» permite la mayor productividad de la industria nacional). Sin embargo, ni el radicalismo (legalista) ni el peronismo (obrerista) producen un cambio profundo e irreversible del poder de la gran burguesía agraria.

En efecto, desde el gobierno de Julio A. Roca (1880-1886) hasta la fundación en 1891 de la Unión Cívica Radical (UCR), el partido socialista obrero (PSO) de Juan B. Justo o la FORA (que nació de la FOA, antiguo sindicato anarquista), el logro de la ley Sáenz Peña (n.º 8871) de 1912 llevará a Hipólito Yrigoyen al poder (1916-1922). Los movi-

mientos populares reales (como las protestas campesinas del «grito de Alcorta» en 1912 o la «Semana trágica» de enero de 1919 o la fundación del partido comunista en el período 1918-1921) no lograrán —como lo hará la revolución mexicana de 1910— arrebatar el poder a la gran burguesía agraria articulada con el imperialismo inglés.

Por ello, el derrocamiento del segundo gobierno de Irigoyen (1828-1930), que inicia la «Década infame», por el primer golpe de Estado militar del siglo XX en Argentina bajo la comandancia de José F. Uriburu (1930), y como consecuencia igualmente de la crisis mundial del capitalismo en 1929, permitirá nuevamente el ejercicio de la hegemonía (por persona interpuesta: los militares) de dicha gran burguesía agraria.

El pensamiento positivista[858] y la reacción antipositivista en la filosofía argentina[859] hay que situarlos en este contexto (de 1880 a 1930). La «ideología argentina» (pensando en la «ideología alemana» de Marx) deberá dar cuenta de esta problemática paso a paso desde Alberdi, pasando por el liberalismo, el krausismo, el positivismo, hasta Korn y Alberini. Como hemos indicado en nuestra ponencia «La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica»[860], Francisco Romero, militar de origen y formación, consigue la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares (en 1930 y 1955), que significan la implantación en el poder de la gran burguesía agraria argentina. «A buen entendedor pocas palabras», pero para que algunos entiendan esto son necesarias muchas más palabras. En Morelia (1975), en el I Coloquio Nacional de Filosofía Mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a mi interpretación de ligar a la gran burguesía agraria con Francisco Romero —no es difícil de entender que Mario Bungue sea alumno del gran filósofo porteño.

Lo abstracto de un pensamiento, inicialmente fenomenológico, de Romero no se contradice esencialmente con el nacionalismo de derecha de pensadores como Leopoldo Lugones que en 1923 había mantenido una conferencia sobre la «Acción» en el teatro Coliseo[861], donde se mostrará, con el tiempo, «el peligro de la democracia» —que coincidirá con el franquismo español de la época—. En el fondo ambos son capitalistas, uno librecambista y el otro nacional-proteccionista. Su enemigo común es el socialismo.

El golpe de Estado, el segundo, que realiza el GOU el 4 de junio de 1943 dará origen con el tiempo al peronismo. Es la etapa que va desde el 17 de octubre de 1945 en que aparece la figura de Eva Perón hasta las elecciones del 24 de febrero en que Perón derrota a la Unidad Democrática (que incluía al PC argentino, que venía desde la doctrina frentista estaliniana y la alianza con los aliados durante la guerra, cayendo de error en error histórico)[862], hasta la fundación del IAPI en mayo de 1946 —que controlaba todas las exportaciones de carne y cereales en manos del Estado, restricción fundamental al manejo de divisas de la gran burguesía agraria, que terminará por destruir a Perón.

En diciembre de 1947 se funda el partido peronista. Se coapta en totalidad a la CGT, hasta la expulsión y el asesinato del dirigente Cipria-

no Reyes en septiembre de 1948. El 11 de noviembre de 1951 Perón logra el 61% de los votos en su segunda elección. El 26 de julio de 1952 muere Evita. El 16 de septiembre de 1955 se produce el tercer golpe militar, ahora la «Revolución libertadora», bajo Lonardi —nuevo triunfo de la gran burguesía agraria contra la incipiente burguesía industrial que hegemonizaba el proceso dentro del populismo peronista—. La Sociedad Rural Argentina (SRA) triunfaba una vez más sobre el capitalismo industrial y el consumo popular (contra la CGE: Confederación General Económica, y la CGT).

El ejército argentino, en su esencia, es una mediación de los intereses de otras clases (él mismo de origen pequeñoburgués). Pasó de un «nacionalismo integrista» en el 30 a un «nacionalismo populista» en el 45[863].

Filosóficamente, la Argentina populista (1946-1955) tuvo sus pensadores, algunos de ellos verdaderamente importantes, signados por las determinaciones, nunca absolutas, del tiempo[864].

La crisis económica argentina de 1951-1952, el triunfo de Estados Unidos sobre Inglaterra, gracias a dos guerras, la implantación de su hegemonía en el capitalismo mundial y el comienzo de su expansión en América Latina desde 1954 (suicidio de Vargas en Brasil, golpe de Estado contra Arbenz en Guatemala orquestado por la CIA, etc.) indicaban el fin de los populismos en nuestro subcontinente dependiente.

La caída del peronismo en 1955 constituyó una «Restauración liberal», el comienzo de la articulación de la dependencia del «desarrollismo», la expansión del capitalismo transnacional (por la internacionalización del capital productivo del centro). Filosóficamente vuelve Francisco Romero a la universidad; es el lejano comienzo del positivismo lógico o la filosofía anglosajona en boga en Estados Unidos, Inglaterra y Europa. El gobierno de Frondizi en 1957, su derrocamiento por el cuarto golpe militar de 1962, su reemplazo por el radicalismo tradicional de Illía y su nuevo derrocamiento por el quinto golpe militar en 1966 son los hitos finales de una época. Entramos así en el tema.

3.2. *Primera fase: el onganiato (1966-1969). Preparaciones*[865]

[224] La gran burguesía agraria volvía al poder gracias a Krieger Vasena, pero no era ya la situación de los años treinta:

> A principios de la década de los treinta el 25% del trigo, el 65% del maíz y el 38% de la carne vacuna comercializados internacionalmente provenían de Argentina. A mediados de los años setenta, esos porcentajes habían descendido al 4% para el trigo, al 12% en el caso del maíz y al 30% con respecto a la carne vacuna[866].

La gran burguesía agraria, una élite progresista y dinámica a finales del siglo XIX, era ahora una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora, dependiente del capital financiero norteamericano. Esta gran burguesía agrícola, quizá más de

comerciantes y financieros que propiamente de ganaderos —los Anchorena, Santamariana, Devoto, Bulirich, Lanusse, Mihanovich, Martínez de Hoz, dinastías de propietarios terratenientes—, estaba vinculada a otras fracciones de clase o clases diferentes, manteniendo una hegemonía falta de total dominación por su pérdida de capacidad de dirección, si bien mantenía su poder de invalidación de sus enemigos coyunturales.

El golpe del 28 de junio de 1966 de Onganía fue aplaudido por la Sociedad Rural Argentina (SRA), por la Confederación General Económica (CGE), por la Unión Industrial Argentina (UIA), en fin, por todas las fracciones de la clase dominante. La SRA, de paso, festejaba su primer siglo de existencia —había sido fundada en 1866.

Después de algunos síntomas nacionalistas del ministro Salimei, Krieger Vasena, del grupo ADELA (Atlantic Community Group for the Development of Latin America), destruye sistemáticamente los «impedimentos» para una libre competencia. Su política económica es aplaudida por el Banco Mundial y el FMI. Se deprimió el nivel de los salarios y se auspició la inversión de dinero y tecnología extranjera (las transnacionales aumentaron su presencia en el mercado nacional).

Esquema 11.2. SIMPLIFICACIÓN ESQUEMÁTICA DE FRACCIONES DE CLASES E INSTITUCIONES QUE LAS REPRESENTAN

<table>
<tr><td rowspan="2">Clases dominantes (sector I)</td><td colspan="3">Gran burguesía agraria (SRA, 1866)</td><td rowspan="2">ACIEL, 1958</td></tr>
<tr><td>Otros sectores agrícolas (FAA, etc.)</td><td>Nueva burguesía industrial (CGE, 1952)</td><td>Burguesía industrial tradicional (UIA, 1987)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Clases dominantes (sector II)</td><td colspan="4">Asalariados urbanos (CGT, 1948)</td></tr>
<tr><td colspan="4">Asalariados del campo</td></tr>
<tr><td>Pequeña burguesía (sector III)</td><td colspan="4">Profesionales, pequeños propietarios, comerciantes medios, estudiantes, universitarios, etc. (tienen la hegemonía cultural)</td></tr>
</table>

Cf. J. Villareal, *El capitalismo dependiente, estudio de la estructura de clases en Argentina*, Siglo XXI, México, 1978. En 1914 el 41% de la población ya pertenecía al sector III.

Abundantes préstamos permitieron el incremento de divisas. La ley del 31 de agosto de 1966 ponía a los sindicatos contra la pared: se prohibían las huelgas y se obligaba en caso de conflictos laborales a recurrir a tribunales que favorecían la intransigencia patronal (ley 16.936).

Bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria (SRA), la burguesía industrial tradicional (UIA) se subordinaba sin capacidad expansiva. La nueva burguesía industrial (CGE) apoyaba al gobierno pero no logrará

ser hegemónica porque la dependencia de su expansión transnacional le hará necesariamente sombra. Por su parte, los trabajadores industriales asalariados sufrieron una fuerte represión. Cuando Raimundo Ongaro logró la secretaría general de la CGT —era un dirigente limpio de origen católico, democrático—, el gobierno hizo una alianza con la «vieja guardia» burocrática. El movimiento obrero se escindió: por una parte, la auténtica CGT de los argentinos (con Ongaro) y, por otra, la CGT de Azopardo (con la burocracia que hará el juego al poder de turno). Este hecho es de importancia para comprender la división interna del peronismo y la posición de la filosofía de la liberación.

En la Universidad Nacional del Nordeste, donde fui profesor desde 1966 a 1967[867], comenzaron los movimientos estudiantiles (pequeña burguesía que optaba contra el onganiato). La influencia llegó a Córdoba. El 15 de mayo de 1969 moría un estudiante asesinado por la policía en Corrientes. El 29 de mayo de 1969 estallaba el «cordobazo». El «país popular» —como lo denominó Juan C. Portantiero— mostraba una vez más su oposición a un modelo antinacional, de dependencia y de dominación (altamente beneficioso para la gran burguesía agraria y causa de disminución del consumo popular).

3.3. *Segunda fase: crisis del modelo (1969-1973). Constitución*

[225] Desde el «cordobazo» hasta las elecciones del 11 de marzo de 1973, en que Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del FREJULI (Frente Justicialista de Liberación), son los escasos cuatro años en cuyo espacio nació la filosofía de la liberación, que aun en estas circunstancias de ninguna manera deja de tener relación con América Latina y la situación mundial. En 1966 se había producido en China la «Revolución cultural» en la que la juventud había jugado un papel fundamental —que sólo muchos años después se conocerá en su sentido político real—. En mayo de 1968 los estudiantes conmovieron París. En América Latina los movimientos estudiantiles de ese año y el siguiente fueron notables y dentro de este contexto debe situarse el «cordobazo». Desde 1959, por influencia de la revolución cubana, hubo un resurgimiento de los grupos guerrilleros, con el intento de acelerar la revolución. La muerte del «Che» Guevara en Bolivia y de Camilo Torres en Colombia colocó el «foquismo» hasta el nivel de ser el modelo de imitación.

Desde 1966 la «teoría de la dependencia» ofrecía su diagnóstico sobre el «desarrollo», mostrando teóricamente su falacia[868]. La misma Iglesia católica, primero en el concilio Vaticano II hasta 1965 y fundamentalmente desde la Conferencia de Medellín (1968), daba signos de profunda renovación. Filosóficamente fue la Escuela de Frankfurt, gracias a la presencia de H. Marcuse en los movimientos norteamericanos contra la guerra del Vietnam, y en Alemania y Francia, la que permitió *politizar* la ontología[869]. Al mismo tiempo, un grupo de jóvenes filósofos nos reuníamos en Calamuchita (Córdoba). Allí descubrimos a Emmanuel Lévinas, lo que nos permitió dar un paso metafísico fundamen-

tal: criticando a la ontología, gracias a la categoría de «exterioridad», y desde «el Otro» o el «pobre», pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación[870].

Lo decisivo de este momento, más de diez años después, consiste en preguntarse: ¿con qué grupo social se articuló originariamente la filosofía de la liberación? Se la acusa de que fue simplemente una expresión ideológica del peronismo[871]; filosofía académica, pequeñoburguesa, populista —claro que «populista» de todos los pelajes inimaginables: de derecha e izquierda, abstracta y concreta, etc.—[872].

La ascensión del peronismo «camporista» —y posteriormente del peronismo con Perón— se «enfrentó durante su gestión de gobierno con prácticamente todos los sectores empresariales de la sociedad argentina»[873], con excepción de ciertos grupos de la burguesía industrial encuadrada en la CGE —el ministro Gelbart representaba sus intereses.

Internamente, sin embargo, el peronismo tenía cuatro sectores frecuentemente antagónicos: dicha burguesía industrial nueva y dinámica (enfrentada a la gran burguesía agraria exportadora), el sector político (conservador y nacionalista por su ideología), el sindicalismo obrero con o sin estructuras burocráticas (como la CGT-Azopardo que se había aliado con los militares) y la juventud peronista (que se dividirá posteriormente en grupos de izquierda como la «Tendencia», entre ellos los montoneros, y de derecha, como «Lealtad», etc.). El sector más activo entre 1969 y 1973, el que permitió acelerar y consumar la crisis militar y que exigió la entrega del gobierno al que ganara las elecciones del 11 de marzo, fue la juventud peronista, que, desde el 23 de septiembre de 1973, pero especialmente desde el 24 de marzo de 1976, fue el objeto principal de la masacre de la llamada «guerra sucia».

El 18 de junio de 1969 tomaba el relevo de Onganía un militar especialista en inteligencia: Levington. El 16 de junio se había hallado el cadáver de Aramburu secuestrado por el grupo guerrillero de los montoneros, de reciente creación —originado dentro de grupos de la Acción Católica de Buenos Aires y no sin relación con un sacerdote conocido—. El peronismo con el radicalismo balbinista y otros tres pequeños partidos forman un frente en 1971: «La hora del pueblo». El 26 de marzo de ese año asumía la presidencia Alejandro Lanusse —ya que el gobierno de su predecesor se había tornado errático—. Bien pronto se anuncian las elecciones democráticas para marzo de 1973. En julio de 1971 se levantan las prohibiciones para formar partidos políticos. Un clima de libertad se imponía en el país. En 1970 Allende había ganado las elecciones en Chile. Un viento libertario corría por América Latina —aunque pasajero, porque los nubarrones de la Seguridad Nacional, hasta entonces sólo presente en Brasil desde 1964, no se habían extendido demasiado, lo que se producirá en sólo tres años sepultando en su torrente a Uruguay, Bolivia, Chile y la misma Argentina poco después.

Por su parte, desde España, Perón sólo contaba con la CGT de los argentinos de Ongaro (desde marzo de 1968), mientras que Vandor (de los metalúrgicos) había entablado relaciones con Onganía. Pero para re-

cuperar el gobierno, Perón se apoyará especialmente en la juventud —a la que después traicionará—. El mismo Félix Luna escribe:

Florece la imagen de Perón también en sectores estudiantiles o intelectuales donde Perón se ha convertido, por obra de un proceso asombroso, en símbolo de liberación nacional, de revolución y cambio... Perón radicalizó su lenguaje y dio un tácito apoyo a los sectores extremos del justicialismo... Pero aquel lenguaje parece insuficiente para conferir a este antiguo militar de 77 años de edad la significación de un Mao o un Guevara que pretenden darle los sectores juveniles[874].

Si la filosofía de la liberación hubiera sido una expresión exclusiva argentina, no hubiera podido dejar de cometer ciertos errores «bonapartistas» —que la juventud cometió—. Pero su vinculación con otros movimientos latinoamericanos le impidió caer en las simplificaciones de las que se le acusa; de estos críticos algunos parten de dogmatismos simplificadores y por haber estado «fuera» de la batalla que se entablaba no pueden juzgar desde la praxis misma.

Mientras tanto, la pequeña burguesía intelectual conservadora, de derecha, había agotado su discurso. Surgía una nueva justificación para oponerse a la dictadura militar. Además, y en el fondo, «en la medida en que la gran burguesía agraria perdía su capacidad de *innovación cultural* se establecía un creciente distanciamiento con aquella parte de los sectores intermedios dedicados a actividades de tipo intelectual»[875]. Por otra parte, habiendo sido la Iglesia uno de los apoyos fundamentales de la gran burguesía y del ejército, las prácticas de los «Sacerdotes del Tercer Mundo» —que desde 1968 habían sido una vanguardia política ante un país temeroso— y de ciertos grupos de la misma inspiración en la juventud peronista significaban una fractura ideológica esencial por sus consecuencias en la coyuntura. El descubrimiento del potencial revolucionario de la *religiosidad popular* —elemento puramente argentino en el contexto latinoamericano y ligado a la crítica del «populismo» dentro de las corrientes teológicas[876]— permitió situarse dentro del movimiento popular antimilitar y por el retorno de Perón de manera crítica, creativamente.

La imposibilidad del marxismo tradicional, incluso de su renovación althusseriana, para intervenir activamente en dicha coyuntura (junto a los errores del extremismo trotskista como el del ERP y otros), permitió una generalizada desconfianza entre los dogmáticos[877].

Esto explica las múltiples referencias de la filosofía de la liberación a la juventud (opuesta a las gerontocracias o burocracias), como elemento constitutivo del pueblo, ya que muchos sindicalistas se habían entregado a los militares, y la clase obrera, de hecho, carecía a veces de la posibilidad de hacerse presente y entablar una lucha concreta y agresiva en el retorno de Perón. Era la pequeña burguesía empobrecida, que «optaba» por las clases oprimidas, la que jugaba su función más libremente. No entender esa coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras[878]. Sin embargo, la filosofía de la liberación

nunca jugó el papel de una ideología partidaria. Muy por el contrario, funcionaba estratégicamente como *crítica*. Crítica con el «espontaneísmo», la filosofía era interpretada como palabra que critica el sentido de la praxis desde una cierta exterioridad —lo que fue entendido como «elitismo»[879]—. De la misma manera, el «etapismo» —primero la revolución burguesa y el cumplimiento de sus tareas, y después la revolución socialista[880]— era quizá el máximo de conciencia crítica posible dentro del movimiento popular en esos años, que, de todas maneras, hablaba de socialismo como último término (lo que nunca hará el peronismo de la CGE, de la burocracia sindical o del sector «político»). Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación[881], y de ser esto verdad hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece es que se confundieron dos cosas: las condiciones *concretas* e *históricas* en las que se origina la filosofía de la liberación (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la constitución de sus categorías ni la estructura creciente de su discurso.

Pudo surgir dentro del «clima» del retorno del peronismo (un neopopulismo con enormes contradicciones, desde cuyas ambigüedades, justamente, apareció un pensar filosófico *crítico*, aunque su criticidad era al comienzo mínima y se fue precisando), lo que permitió, como lo vio claramente Salazar Bondy en Buenos Aires en 1973[882], plantear la cuestión de la liberación, pero no sólo en el contexto argentino, sino igualmente de América Latina y posteriormente de África y Asia[883]; sobre todo, pudo llevar mucha agua «tradicional», de grupos que nunca se habían comprometido en una línea popular y revolucionaria —por ello procedentes no de sectores liberales ni tradicionalmente marxistas—, al molino de la gran revolución de lo que llamamos la «segunda Emancipación». Ésta es la peculiaridad de la filosofía de la liberación, que no ha sido captada por ciertos críticos.

En segundo lugar, sea cual fuere el origen histórico de un discurso filosófico, las categorías y la lógica misma del discurso tienen trascendencia relativa, autonomía propia, y por ello se muestran válidas, pertinentes, para otras situaciones latinoamericanas, y en general para la «revolución latinoamericana» que sólo acaba de comenzar.

Insistimos, no es sólo una *aplicación* concreta del marxismo. Nació no como intento de concretización de un discurso filosófico (que en parte fue el intento del althusserianismo en América Latina), sino, por el contrario, como exigencia concreta de una praxis de liberación, es verdad que ambigua (la de la juventud y del movimiento obrero más comprometido, como el de Ongaro o el peronismo «de base» y otros), pero por ambigua *incluyendo* también en su seno la solución adecuada que había que clarificar con el tiempo. El discurso *teórico* no fue primero sino segundo. Fue la *praxis* la que se impuso, y fue pensada con las categorías que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, de la Escuela de Frankfurt, etcétera).

Las categorías pudieron ser mejoradas, perfiladas (y ciertamente el acceso serio y directo a Marx ha sido un momento fundamental, pero por exigencia práctica y no dogmática), teniendo la realidad como referencia. Si «pueblo» era una realidad en el discurso político, en la realidad cotidiana no era cuestión de descartarlo por ambiguo, reaccionario, populista, pequeñoburgués. Era cuestión de clarificarlo, precisarlo. Es posible que los primeros intentos (colocando «clase» como categoría abstracta, y manejada como *única categoría* por los dogmáticos, por nuestros críticos) no fueran suficientes. Pero en vez de retrotraer la problemática a una simplificación academicista, abstracta, teoreticista («clase» es la categoría única adecuada y «pueblo» es siempre populista, etc.)[884], era necesario «constituir» la categoría pueblo.

3.4. *Tercera fase: el «peronismo camporista» (del 11 de marzo al 23 de septiembre de 1973). Desarrollos*

[226] Hasta el triunfo en las elecciones del 11 de marzo de la candidatura de Héctor Cámpora —apoyado con firmeza, y con participación amplia en el gobierno, por la juventud—, todo el pueblo (en un 90%) había luchado unánimemente contra los militares (brazo armado de los intereses de la gran burguesía agraria, de otras fracciones burguesas y de los intereses transnacionales en Argentina). La filosofía de la liberación había albergado en su seno ciertas contradicciones que no habían sido clarificadas en la praxis vinculada a la cuestión política concreta del «retorno del peronismo» después de dieciocho años de persecución y exclusiones, de 1955 a 1973.

El «período camporista» fue muy breve, e igualmente breve el momento de una presencia de la filosofía de la liberación en las universidades nacionales argentinas. Paradójicamente su presencia coincide con la de la juventud peronista (que en las manifestaciones se expresaba mediante el lema «La patria socialista», frente a la burocracia, que iría adquiriendo cada vez más poder —la misma que antes se había aliado con los militares— y que gritaba: «La patria peronista»). La filosofía de la liberación era identificada con la juventud, aunque objetivamente no puede ser calificada como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. A su lado había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende.

De todas maneras la persecución de la juventud fue creciendo. Perón, que se había apoyado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a trasladar lentamente todo su apoyo hacia el sindicalismo más burocrático (la Unión de Obreros Metalúrgicos, que poco después conducirá Rucci, sucesor de Vandor y de sus tácticas).

Cuando Perón regresa a Argentina el 20 de junio, se produce la matanza de la juventud por paramilitares del equipo de López Rega. Pocos días después, en la Semana Académica de San Miguel, ante la presidencia de Salazar Bondy y L. Zea, yo mismo declaraba:

En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron asesinados. Octavio Paz —el de esa época—, en el pequeño librito *Postdata*, dice que «El 2 de octubre de 1968 terminó el movimiento estudiantil. También terminó una época de la historia de México...». El gobierno regresó a períodos anteriores de la historia: agresión es sinónimo de regresión[885].

La referencia a Tlatelolco era simbólica. La juventud asesinada años antes en México era ahora asesinada en la coyuntura política argentina. El 12 de julio renuncian Cámpora y su equipo, el más crítico, quizá el único que hubiera podido profundizar la revolución. Son intervenidas posteriormente, en 1974, las provincias cuyos gobernadores están con la juventud (Buenos Aires, Córdoba y después Mendoza). Se nos acusa de haber estado «en el poder»[886]; de hecho, nunca fue así. Estuvimos en el llano luchando contra la dictadura, y cuando pudimos comenzar a reformular los estudios filosóficos[887], ya estábamos nuevamente en la oposición: oposición al peronismo de derecha, ideológicamente conservador (el sector «político») o burocráticamente formando parte de verdaderas mafias (con asesinatos, bombas, etc.), o a los grupos de López Rega. Eliseo Verón y Silvia Sigal, usando en parte mis categorías, al analizarlo en su trabajo «Perón: discurso político e ideología», indican:

El problema se simplifica: no lo será ya la *palabra* del Otro, sino simplemente la *existencia* del Otro. De donde se sigue que la violencia política —que Perón mismo auspiciaba contra la juventud ahora— no es tal vez otra cosa que la situación límite del mismo problema: en efecto, la manera más segura de tener la *última palabra* es reducir el enemigo al silencio[888].

Por nuestra parte, siempre insistimos que la *palabra* (léase protesta, poesía, cultura, trabajo, etc.) que debía ser «tenida por verdadera» y debía ser creída era la del «pobre», del «pueblo», y no la de un líder (sea el que fuera). Esta «posición crítica fundamental», hasta la exigencia «verticalista» de un Perón que exigía que su palabra fuera la única palabra, nunca pudo ser interpretada como no-populista por nuestros críticos[889].

Desde el 20 de junio de 1973 (matanza de Ezeiza), para mí, la suerte estaba echada, y la filosofía de la liberación que yo practicaba se tornó cada vez más crítica del peronismo de derecha. Saber leer mis tomos III, IV y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva podría dar mucha luz a la hora de fijar mi posición. Lo que pasó fue que posteriormente, debido al exilio lejos de Argentina, mi discurso resultaba ininteligible (porque cada país en América Latina tiene su *propio* discurso). Los lectores posibles habían quedado en la Argentina —y eran perseguidos, torturados, asesinados— o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se habían originado. Además, se había producido un cambio histórico:

Muchos hijos de fervorosos antiperonistas que en el 55 habían vivido la *libertadora*[890] formaban ahora parte de las multitudes lanzadas a festejar el triunfo electoral de marzo del 73 [...] Hubo algo de ruptura generacional [...] Pero también

esto implicaba un proceso de cambio de mentalidad en amplios sectores de la clase media [...] Estos jóvenes, coincidiendo en muchas de sus propuestas con los sectores obreros más politizados, constituían lo que se dio en llamar la izquierda peronista y entrarían en colisión con los grupos apegados al peronismo tradicional [...] Se trataba de un fenómeno importante y nuevo en la sociedad argentina, donde los jóvenes de clase media —especialmente universitarios— habían constituido casi siempre la clientela de las izquierdas tradicionales, *permaneciendo aisladas* de la clase obrera[891].

Es justamente este hecho el que se les escapa a los críticos de la filosofía de la liberación, que estuvo vinculada al pueblo, a la clase obrera, histórica, concretamente. Por el contrario, grupos más dogmáticos, aunque aparentemente más «puristas», estaban aislados y sin posibilidad de ir pensando la praxis en su palpitar cotidiano.

3.5. *Cuarta fase: el «peronismo metalúrgico» (del 23 de septiembre de 1973 al 1 de julio de 1974). Persecuciones*

[227] El 23 de septiembre Perón fue elegido por tercera vez presidente. El día 25 es asesinado José Rucci, secretario general de la UOM, líder del sindicalismo peronista burocrático. El 2 de octubre estalló en mi casa una bomba, colocada por el «Comando Rucci», por «envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista» (se escribía en un panfleto junto a la bomba). Había comenzado la expulsión de los «infiltrados» en el peronismo. Yo ni era peronista (ni por tanto infiltrado) ni marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este *hecho práctico* —que a mis críticos no les interesaba por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal— me parece que es un signo de *sentido real* e histórico de la filosofía de la liberación. Para el populismo «auténtico», nuestro pensamiento era el principal enemigo. Era un enemigo *interior*, pero no en el seno del partido, sino en el seno del pueblo, del movimiento revolucionario. Porque partía de un pensamiento tradicional, porque se inscribía dentro de una historia popular, la filosofía de la liberación se les aparecía como infinitamente más crítica que los marxismos dogmáticos abstractos. Por ello llamar a este pensamiento que se hace objeto de un atentado «una nueva mistificación reaccionaria e idealista»[892] resulta, al menos, injusto, cuando no objetivamente errado y no sólo insultante sino injurioso, calumnioso para la persona misma.

Las fechas de este giro en la posición política de Perón, desde apoyarse en la juventud para posteriormente hacerlo en el sindicalismo más derechista, son las siguientes. El 12 de octubre toma el poder por tercera vez Perón. El 1 de mayo de 1974 casi cincuenta mil jóvenes dejan la Plaza de Mayo. La Juventud Peronista (JP) grita a Perón: «¡Qué pasa, General, que está lleno de gorilas, el gobierno popular!», con el ritmo de las consignas multitudinarias. Perón, al que «nunca le agradó tolerar disidencias, visiblemente molesto, responde con violencia: Estúpidos, imberbes...». Los militantes de las JP se retiraron de la plaza[893].

La filosofía de la liberación pasa a la oposición. «Desde el Ministerio del Bienestar Social, José López Rega impulsa la acción represiva coordinada de la policía y las bandas armadas civiles»[894]. El sindicalismo obrero más auténtico y revolucionario, como el de Salamanca y Tosco en Córdoba o el de Ongaro en Buenos Aires, era igualmente desarticulado.

Desde un punto de vista estrictamente económico no había habido cambio fundamental: la lucha se establecía en el nivel político e ideológico. El ministro de economía Gelbart cubrió dicha cartera hasta la muerte de Perón. Por la ley 20538 se mantenía a raya a la gran burguesía agraria, que estaba a la espera de su momento. La CGE tenía cierta hegemonía. El «pacto social» interclasista, propio del populismo, era controlado por la burocracia sindical y la burguesía industrial nueva. Esto se veía, al fin de la gestión Gelbart, por «una sobrevaluación gradual de la moneda, un substancial aumento de las importaciones y una gran pérdida de las reservas»[895], medidas que ayudaban al capital industrial nacional y al consumo obrero.

3.6. *Quinta fase: la «aventura rasputinista» (del 1 de julio de 1974 al 24 de marzo de 1976). El pensar anti-hegemónico*

Perón moría el 1 de julio. De inmediato ascendió al poder López Rega. La ley agraria, que limitaba la acción de la SRA, fue declarada «no peronista» porque atentaba contra la propiedad.

Apoyándose en la burocracia sindical el gobierno promulga una ley de Contratos de Trabajo, con lo que se produce «la eliminación del sindicalismo rebelde»:

> Entre agosto y septiembre de 1974 los principales sindicatos independientes, o liderados por disidentes, fueron eliminados. Esa fue la suerte del sindicato de mecánicos de Córdoba, conducido por René Salamanca; el sindicato gráfico, liderado por Raimundo Ongaro en Buenos Aires; el de electricistas en Córdoba, dirigido por Agustín Tosco —poco después asesinado—; Guillán perdió su posición de líder máximo de los telefónicos[896].

En agosto de 1974, fue nombrado ministro de Educación Ivanissevich, que supuso el comienzo de una derechización fascista y anacrónica de las universidades. Rodolfo Puiggrós debe renunciar como rector de la Universidad de Buenos Aires; es reemplazado por algún tiempo por Solano Lima. Tras el interregno posterior de Laguzzi —a cuyo hijo asesinan en un famoso atentado— le sucede Ottalagano en septiembre. La ultraderecha de la «Argentina potencia» comenzaba la aniquilación física de toda la inteligencia crítica —hasta octubre de 1983 prácticamente—. Se desata la violencia irracional: en julio es asesinado Mor Roig; cae Rodolfo Ortega Peña, historiador y diputado de la JP; Silvio Frondizi es ejecutado por las «AAA», etc. Se inicia la etapa del terror, la más triste de toda la historia de la República Argentina —comparada con la cual la historia de Rosas contada por los liberales es un pálido e ingenuo recuerdo.

Mientras tanto, escribía durante 1973 la «erótica latinoamericana» y la «pedagógica» de la liberación, y en 1974 la «política» (el tomo IV de la *Ética*). La tristeza y el dolor empañaban mi mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos me alentaban... Pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay y aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el final de una época. Las clases de los cursos que había dictado en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas para siempre en Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas se escuchaban cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos... Susana Bermejillo... El «grupo de Salta», con el que no pude tener mucho contacto, es cierto, vivió estas contradicciones de manera amarga y violenta.

El grupo peronista «Lealtad» —alguno de sus componentes había cultivado la filosofía de la liberación— se enfrentó a otras posiciones. En esos terribles meses de terrorismo intelectual, moral y armado, algunos comenzaron a intentar encontrar la explicación de tamañas fechorías en diferencias internas en el peronismo —donde la derecha asesinaba a su izquierda en una «caza de brujas» desorbitada—. Por mi parte, salí en diciembre de 1974 hacia Europa y regresé en marzo de 1975. El 31 de ese mes era expulsado de la Universidad de Mendoza, junto con otros 16 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía.

El 50% de los alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Sencillamente: en la puerta de la universidad había dos «mafiosos» con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no pudieron entrar nunca más en la Facultad y fueron excluidos *de facto* por la fuerza de las armas. La barbarie lo había invadido todo.

«Fuera» de la universidad, vigilado y sentenciado a muerte por listas anónimas, permanecí semioculto hasta mayo de 1975. En ese tiempo escribí el tomo V de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el capítulo X sobre lo que había llamado «La arqueológica», el tema del Absoluto, del fetichismo. Después comenzó el exilio, donde aprendí nuevamente a dormir en paz las noches sin temor a que vinieran a raptarme, a asesinarme... como a tantos otros, como a mi profesor de filosofía, en tiempos de estudiante, Mauricio López...

El 24 de marzo de 1976 los militares realizarán su sexto golpe de Estado, diez años después del de Onganía.

3.7. *Crecimiento, maduración, precisión*

[228] Se había profetizado sobre la filosofía de la liberación:

La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano.

En la medida en que esta filosofía —dado su intrínseco dinamismo— intente encarnarse más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas[897].

Por el contrario, la filosofía de la liberación ha crecido lentamente durante estos años. Si bien es verdad que se originó a finales de los años sesenta, *explícitamente* se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971)[898] —donde se nucleó el grupo originario, como Oswaldo Ardiles, Juan C. Scannone, etc.— y creció principalmente desde las Semanas Académicas del Salvador desde 1971[899]. La de 1973, con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea[900], proporcionó horizonte latinoamericano al acontecimiento.

Cuando se produjo la persecución y el exilio (1974-1976) de muchos, y el obligado silencio por la represión interna de otros, la filosofía de la liberación emigró con ellos.

Hubo encuentros de filosofía de la liberación en la Universidad Autónoma de Toluca (1976) y en Puebla (México), seminarios en Chihuahua (México), y se hizo presente en el I Congreso de Profesores de Filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa) en 1978. Fue en Colombia donde poco a poco surgió un grupo internacional en la Universidad Santo Tomás de Aquino a raíz de los Congresos de Filosofía Latinoamericana. El primero de ellos se celebró en 1980, con la asistencia de setecientos participantes. Leopoldo Zea, Hugo Assmann y muchos otros asistimos a esos Congresos. El II Congreso de Bogotá fue sobre «Historia de la Filosofía en América Latina» (1982). El tercero, sobre «Filosofía y cultura latinoamericana» (1984). En torno a estos congresos nació la Asociación de Filosofía de la Liberación (AFYL), con representaciones en casi todos los países latinoamericanos y con una sección norteamericana con casi cuarenta miembros, que en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal de 1983 tuvieron a cargo una mesa redonda. Asimismo hubo ponencias en el Congreso Panamericano de Filosofía en Caracas y una mesa redonda sobre el tema en los Congresos Panamericanos de Tallahassee (Florida, USA). En casi todos los congresos filosóficos en muy diversos países se han pronunciado ponencias sobre el tema.

Simultáneamente han ido apareciendo textos traducidos al portugués y al inglés[901]. En 1973 tuve la oportunidad de dictar conferencias en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Dakar, y pude constatar la receptividad inmediata del tema. En la Universidad de El Cairo, el profesor Mourad Wahba y otros profesores de filosofía se interesaron por organizar sobre la cuestión filosófica de la liberación un diálogo entre filósofos del Tercer Mundo —que no se ha podido realizar aún—. El profesor William Reese, de la State University of New York en Albany, escribió un trabajo sobre «Analytic and Liberation Philosophy» que abre un diálogo sobre la cuestión.

En numerosas universidades latinoamericanas (en Quito, Río de Janeiro, Maracaibo, La Paz, Medellín, etc.) se han realizado conferencias, ciclos y hasta seminarios y cursos sobre filosofía de la liberación. En

un plano estrictamente académico son numerosas las tesis de licencia, maestría y doctorado sobre algunos temas de filosofía de la liberación (no sólo en América Latina, sino también en Estados Unidos, Alemania, Italia, etcétera)[902].

Es evidente que las críticas no se hicieron esperar. Desde su nacimiento en Argentina se advirtieron ya algunas de sus ambigüedades[903]. Fue el libro de Alberto Parisi *Filosofía y dialéctica*[904] el primero que abordó de manera crítica la filosofía de la liberación, indicando la ambigüedad de sus temas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto. Por su parte, Alipio Díaz Casalis[905], en una tesis sobre el problema pedagógico en la filosofía de la liberación, advirtió ya sobre la posible desviación populista.

En realidad la filosofía de la liberación acababa de nacer. Sólo había atravesado el corto camino de sus primeros diez años. Al igual que el proceso de liberación histórico latinoamericano y del Tercer Mundo sólo ahora parece ir entrando en una situación más enfrentada a una dominación creciente, la filosofía de la liberación se irá haciendo más actual a medida que la praxis de la liberación vaya desarrollándose en extensión —por naciones— y en profundidad —en la radicalidad de sus proyectos revolucionarios.

Pero no se trata sólo de crecimiento. Hay *maduración*. Considero que la polémica sobre el desconocimiento de Marx —aunque frecuentemente se olvida la erótica (Freud), la pedagógica en relación con Paulo Freire, etc., es decir, muchos otros temas de la liberación urgente— y sobre ciertas «ambigüedades» populistas muestra el grado de maduración que se va alcanzando. Debo indicar que desde 1976 comencé a analizar la cuestión del «populismo». En el Seminario de Filosofía política latinoamericana que coordino en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (a nivel de maestría y doctorado), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), desde 1976, el primer tema que se abordó fue: «Estatuto ideológico del discurso político populista»[906], con conciencia de que se debía aclarar la cuestión. En mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* y en las que siguieron en los años ochenta se clarificaron algunos conceptos y categorías fundamentales de la filosofía de la liberación. La polémica fue sumamente útil porque nos permitió hacer una «relectura» de primera mano de Marx a la luz de nuestra problemática latinoamericana.

De todas maneras esta maduración debería haberse extendido no sólo al ámbito de la política o la economía, sino también al de la erótica[907], la pedagógica, a la cuestión del fetichismo[908], etc. Una lógica de la filosofía de la liberación está bien esbozada en las magistrales páginas de Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, en el capítulo en el que critica a Karl Popper, pero no sólo por su crítica de la «teoría popperiana de la planificación, la competencia y la institucionalización en general»[909], desde la *Sociedad abierta y sus enemigos*, como era de esperar, sino especialmente por su crítica a la *Lógica de la investigación científica*:

Tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental. [Es necesario] reivindicar la realidad frente a las ciencias empíricas (tal como las entiende Popper), la acción política (antiutópica) y la sociedad entera (dominadora), en un proyecto de liberación pleno de sentido y que presupone una crítica de las propias ciencias empíricas en su referencia a su ilusión trascendental[910].

Con el tiempo se va alcanzando mayor precisión. En efecto, las críticas —sean negativas o positivas, agresivas o constructivas, calumniosas o simpatizantes— han exigido esa precisión. Considero que es en el nivel político y social, económico, donde la realidad latinoamericana está determinada por la crisis agónica de nuestra «segunda Emancipación», donde dichas precisiones son más necesarias. Por ello, la cuestión de la «clase» y el «pueblo», de la «cultura popular» seguirá en el centro del debate, y considero que es en este nivel donde las precisiones han avanzado más gracias a la «relectura» latinoamericana de Marx[911].

Los próximos años nos hablarán sobre las nuevas rutas que se irán abriendo a la praxis de nuestro pueblo latinoamericano, y la filosofía de la liberación deberá seguir atenta a esa praxis concreta, histórica, siempre cambiante... Porque es la *Realidad* la que debe ser *cambiada* y para ello *pensada*.

4. EL «GIRO DESCOLONIZADOR» DESDE EL PUEBLO Y HACIA LA «SEGUNDA EMANCIPACIÓN» (1959-)

[229] En este parágrafo deseamos sólo situar someramente los lugares del debate[912]. En América Latina la izquierda en general, y la marxista en particular, desde un punto de vista político, se moverá desde una posición claramente eurocéntrica, hasta que, lentamente, a lo largo del siglo XX, vaya descubriendo al *pueblo* concreto, histórico, oprimido y excluido, constituyéndose éste en la referencia principal de su quehacer político.

Se pueden considerar dos extremos. El primero está representado, por ejemplo, por la posición positivista socialista de José Ingenieros (1877-1925)[913], cuando escribía en 1915 que en Argentina vivirá una raza «compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retrazó la formación de la raza blanca»[914]. El segundo extremo, en cambio, se manifiesta en la figura de Juan B. Justo (1865-1928)[915], que pensaba que «el gaucho que vivió su existencia amenazada e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte [1820] y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran *el pueblo* de la campaña levantado contra los señores de las ciudades»[916].

4.1. *Los precursores (hasta 1959)*

Esta *Política de la Liberación* entronca por tanto en esa evolución *hacia el encuentro con el pueblo*[917] en toda su complejidad. Debe considerarse que, frecuentemente, al «marxismo estándar» latinoamericano (el marxismo-leninismo, incluso el trotskismo desde un punto de vista teórico estricto, y los neomarxismos postmodernos) le ha costado mucho entroncar con las corrientes populares, ya que siempre de una manera algo dogmática consideró «clase obrera» como sinónimo de «pueblo». Se trata de una simplificación de graves consecuencias. De la misma manera, «lo político» se redujo a una táctica frentista en el mejor de los casos, con un cierto dejo maquiavélico —de instrumentación de los posibles aliados, los «frentes»—. Las leyes necesarias de la economía (en un sentido positivista y no como lo pensaba Marx) llevó a un desprecio de la política como acción reformista, siendo por ello la revolución el único acto político posible. Esto impidió prácticamente a todos los partidos comunistas latinoamericanos realizar políticas efectivas y con consecuencias reales, manteniéndose en la oposición. Por ello, la corriente de J. C. Mariátegui, incluyendo posteriormente la del «farabundismo» y otros movimientos históricos de los diversos países, que culminarán en el Revolución cubana, significaron una mayor comprensión del sentido de «lo popular». Un enorme avance en cuanto a la comprensión de la «política popular» se produjo con el sandinismo (FSLN) (con respecto a la cultura popular y su religiosidad que pudo ser interpretada positivamente) y aún más con el zapatismo (y su EZLN, con una nueva concepción de las culturas indígenas ancestrales del continente). Por su parte, la «Revolución bolivariana», de una manera mucho menos «ortodoxa» que la Revolución chilena de Salvador Allende en el Chile de los años setenta, inicia un proceso de reacción contra el neoliberalismo (junto a gobiernos con apoyo popular como los de Néstor Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inacio «Lula» en Brasil, y el crecimiento de los movimientos políticos indígenas en Ecuador y Bolivia —en esta última liderados por la figura de Evo Morales—) y, por último, la iniciativa del Partido del Trabajo de Porto Alegre de organizar los Foros Sociales Mundiales, que han comenzado a articular millares de nuevos movimientos sociales de todo el globo. Todo ello constituye, junto a otro tipo de tradiciones[918], la médula histórica del pensamiento radical en nuestro continente político-cultural que va aprendiendo a articularse, no ya como vanguardias, con la tradición popular latinoamericana centenaria, experimentando cada vez más aspectos de la complejidad cultural de «los de abajo». Debemos remitirnos a ellos[919].

El ya nombrado Juan B. Justo, que mezclaba el biologismo spenceriano con Marx —cuya teoría del plusvalor era para Justo «una mera alegoría»—, escribía: «el pueblo argentino no tiene glorias: la independencia fue una gloria burguesa, el pueblo no tuvo más parte en ella que servir a los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento»[920], indicando claramente que la primera Emancipación fue efectuada

bajo el liderazgo de la oligarquía criolla, mientras que la segunda debería ser conducida por el pueblo mismo.

Por su parte, José Martí (1853-1895) tiene especial lugar en las luchas de la liberación latinoamericana hasta el presente, porque se encuentra entre el final de las guerras de la Independencia del comienzo del siglo XIX contra España y el inicio de la confrontación contra el coloso del norte, el Imperio americano, ante el cual se cifra en concreto el proceso de lo que él denominará la «segunda Independencia»[921]. Martí tuvo el genio y el conocimiento (fue un gran viajero por Europa, América Latina, el Caribe, y permaneció quince años en Estados Unidos: «viví en el monstruo, y le conozco las entrañas»[922], como un nuevo Jonás), la experiencia de descubrir en plena lucha por la emancipación de la Cuba colonial el hecho masivo del nuevo neocolonialismo en el que caían uno tras otro los países latinoamericanos desde México a Argentina. Nadie como él vislumbró la nueva etapa en la que América Latina no ha hecho sino internarse durante más de un siglo en una creciente dependencia de Estados Unidos que destruye sus recursos económicos y culturales hasta grados que el mismo Martí no pudo quizá imaginar[923].

Frente a James Blaine, que hablaba de *Our America* (toda América para los Estados Unidos), Martí antepone *Nuestra América*, aunque sabe que el gigante del norte ha comenzado a tejer la tela de araña. En 1881, comentando el Congreso Internacional de Washington (con el que se iniciaba el *panamericanismo* como ideología norteamericana de penetración en América Latina) escribe: «Fue aquel invierno de angustia, en que por ignorancia, o por fe fanática, o por miedo, o por cortesía, se reunieron en Washington, bajo el águila temible, los pueblos latinoamericanos»[924]. Y cita Martí un texto del diario *Sun*: «Compramos a Alaska, ¡sépase de una vez!, para notificar al mundo que es nuestra determinación formar una unión de todo el norte del continente con la bandera de las estrellas flotando desde los hielos hasta el Istmo y de Océano a Océano»[925].

Martí sabía que la dependencia económica —que ya México había estructurado mediante un tratado comercial reciente— significaba igualmente la dependencia política: este tratado, opinaba, «no concierne sólo a México, concierne a todos los pueblos de América Latina que comercian con Estados Unidos. No es el tratado en sí lo que atrae a tal grado la atención; es lo que viene tras él: hablamos de riesgos económicos»[926], de un nuevo tipo de colonialismo político. Martí lanza una protesta contra el eurocentrismo de nuestras élites políticas, extranjerizantes:

> Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo: pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas [...] Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. Éramos charreteras de togas, en países que venían al mundo con alpargata en los pies, y la vincha en la cabeza[927].

[230] Si Martí tuvo claridad sobre la nueva dominación que provenía del norte, de Estados Unidos, no tuvo todavía conciencia de lo que el capitalismo significaba, al no conocer suficientemente la obra de Marx. Por el contrario, José Carlos Mariátegui (1895-1930)[928], autor de *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928), sabe lo que significa el capitalismo, pero al mismo tiempo descubre lo que constituye el problema central social peruano desde el punto de vista materialista crítico. Esta cuestión no puede guardar relación necesaria con una «clase obrera» inexistente en Perú (donde no había comenzado todavía la Revolución industrial, y la burguesía y la clase minera eran minoritarias ante la clase terrateniente *gamonal*). Mariátegui, desde un realismo crítico creativo, se compromete con una política que se despliega en torno al problema indígena, es decir, a lo popular propiamente latinoamericano en el Perú —en Rusia hubiera sido solucionar «el problema campesino», que Lenin nunca pudo resolver—. Sus reflexiones sobre el indigenismo permitieron a los marxistas dogmáticos de su época considerarlo un populista. Por desgracia, los partidos comunistas fundados en América Latina desde 1919 eran cabalmente eurocéntricos. Para Mariátegui, en cambio, el marxismo no era la mera *aplicación* de categorías abstractas a una realidad concreta histórica, sino al revés. La tarea consistía en la construcción de las categorías necesarias a partir de dicha realidad concreta:

Y no se diga [...] que el marxismo como praxis se atiene actualmente a los datos y premisas de la economía estudiada y definida por Marx, porque las tesis y debates de todos sus congresos no son otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos, conforme a los *nuevos aspectos de la realidad*[929].

Para Mariátegui, Perú era un país sumamente conservador que había soportado cuatro siglos de explotación de los indígenas del Imperio inca (que, por su parte, fue un sistema socialista a tener en cuenta). La conquista consistió en un proceso genocida del que Perú nunca se ha levantado. La época colonial, que es interpretada por Mariátegui como la de un régimen feudal (que Sergio Bagú ha demostrado no lo fue históricamente), estructuró un sistema económico-político que dio la espalda al pueblo peruano, a las comunidades indígenas. Lo mismo puede decirse de la independencia y la república:

La independencia fue [un] hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú[930].

El advenimienro de la república no transforma la economía del país. Se produce un simple cambio de clase: al gobierno cortesano de la nobleza española, sucedió el gobierno de los terratenientes [...] y profesionales criollos. La aristocracia criolla empuña el poder, sin ningún concepto económico, sin ninguna visión política. Para los cuatro millones de indios, el movimiento de emancipación de la metrópoli *pasa desapercibido*. Su estado de servidumbre persiste *desde la conquista hasta nuestros días*[931].

El diagnóstico es claro, es crítico, es actual. Inaugura así el marxismo que se atiene a la realidad histórica. Por ello, entusiasmado por la obra de E. Valcárcel *Tempestad en los Andes* (es decir, el nacimiento del «indio nuevo», acto de la historia), Mariátegui exclama:

Tiene [la obra de Valcárcel] algo de evangelio y hasta algo de Apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos. Y desde que el alto espíritu de Jorge Sorel, reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo [y del nuestro, agrego yo], descubrió el valor perenne del Mito[932] en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos bien que éste es un aspecto de la lucha que, *dentro del más perfecto realismo*, no debemos negligir ni subestimar[933].

Mariátegui sabe lo que significa incidir en el *imaginario popular*, en la *narrativa histórica* de la memoria de un pueblo, de sus luchas, de sus héroes, de sus esperanzas. La izquierda racionalista y dogmática desprecia ese imaginario, que siempre es narrativamente religioso, y que la sobreestimación de un cierto ateísmo negó abstractamente, sin caer en la cuenta de que ese imaginario hay que saberlo releer, reinterpretar, relanzar para transformar a los miembros de ese pueblo en actores, como «los esclavos que se liberan en Egipto», metáfora exódica usada por Túpac Amaru, los emancipadores, Fidel Castro, los sandinistas, Rigoberta Menchú y tantos otros.

Por ello, como Martí, también Mariátegui nos habla de la «segunda independencia»:

Estas burguesías, en Sudamérica, que ven la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder políticos para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. Estas burguesías [...] no tienen ninguua predisposición ad admitir la necesidad de luchar por la *Segunda Independencia*[934].

Aquí Mariátegui es sumamente actual:

La aristocracia y la burguesía criolla no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blanco *desprecian lo popular, lo nacional*. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo [...] El antiimperialismo puede (tal vez) penetrar fácilmente en los elemenros burgueses; pero por razones de expansión y crecimiento capitalistas [...] El antiimperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo[935].

En efecto, el antiimperialismo nacionalista (del populismo de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón, y aun del APRA de Haya de la Torre en Perú) era hegemonizado por la burguesía nacional *postcolonial* (en el mejor de los casos, en lucha de competencia contra la burguesía del

centro del sistema capitalista mundial). Tenía al «bloque social de los oprimidos y excluidos», al pueblo propiamente dicho (la *plebs*), como aliado coyuntural, pero no como momento del «bloque histórico en el poder»[936]. Esa lucha antiimperialista burguesa es «populista»; la lucha antiimperialista, antiburguesa y anticapitalista es «popular.

Para Mariátegui, por tanto, los sectores populares hegemónicos en Perú son las «comunidades indígenas». No es estrictamente una lucha clasista clásica, es una lucha política, cultural, religiosa, étnica y también económica. El marxismo debe enriquecerse con nuevos horizontes categoriales:

El problema indígena, en la mayoría de los casos, se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria del indígena no son sino consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal [?] mantiene la explotación y la dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios coutra los gamonales ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo [...] Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación[937].

Es un paso gigantesco de apertura a la realidad popular latinoamericana, por donde transitarán los movimientos que harán política realista, crítica, histórica.

En los veinte años siguientes, no hubo año en América Latina en el que no acontecieran eventos políticos que debieran ser claramente registrados, tales como en El Salvador con el «farabundismo», en Brasil con la Alianza Nacional de Liberación de Luis Carlos Prestes, el Frente Popular en Chile de finales de los años treinta, la posición nacionalista de Vicente Lombardo Toledano en México[938], que contrasta con la confusión simplista, entre otros, de Vittorio Codovilla en Argentina, entre el populismo latinoamericano (por ejemplo, el peronismo) y el nazismo o fascismo[939]. Por ello, desde un punto de vista estrictamente categorial, científico, marxista, la obra de Segio Bagú *Economía de la sociedad colonial* (1949) significa la ruptura epistemológica más importante en el siglo XX latinoamericano (habrá que esperar hasta la década de los sesenta con la «teoría de la dependencia» para observar otro momento teórico de semejante envergadura). En ella leemos:

Lejos de revivir el ciclo feudal, América ingresó con sorprendente celeridad dentro del ciclo del capitalismo comercial, ya inaugurado en Europa. Más aún: América coutribuyó a dar a ese ciclo un vigor colosal, haciendo posible la iuiciación del período del capitalismo industrial, siglos más tarde. La esclavitud no tiene nada de feudal y sí todo de capitalista [...] La mano de obra indígena y la otra de procedencia africana fueron los pilares del trabajo colonial americano. América y África —destilaron sus sangre por los alquimistas del comercio internacional— fueron indispensables para el deslumbrante florecimiento capitalista europeo[940].

Considero que la situación fue aún más radical. Si es verdad que antes de 1492 habíanse «ya inaugurado en Europa» algunas formas de producción que serán subsumidas en el sistema capitalista, es sólo por

la apertura al Atlántico y por la acumulación originaria proveniente de América Latina como *nace* el capitalismo como tal. Es decir, esa acumulación y la ampliación territorial, poblacional y de riqueza minera primeramente obtenidas en América no producirán simplemente «el capitalismo industrial siglos más tarde», sino que originarán *ipso facto* al capitalismo mercantilista, es decir, el capitalismo en cuanto tal (y también posteriormente condicionarán el desarrollo del capitalismo industrial, imperialista y transnacional).

4.2. *La Revolución cubana (desde 1959)*

[231] En Cuba se produjo la primera revolución socialista en el continente americano, en una coyuntura favorable de la guerra fría, cuando el poder mundial era compartido —lo que permitía un cierto movimiento geopolítico— por la bipolaridad de Estados Unidos y de la Unión Soviética. Esa coyuntura bipolar tuvo corta vida, unos cincuenta años (1945-1989). El derrumbe de la Unión Soviética y del socialismo en la Europa oriental modifica sustancialmente el horizonte político mundial y especialmente el latinoamericano.

En ésta como en todas las revoluciones hubo figuras singulares, liderazgos que condujeron un proceso popular, que constituyen como la referencia simbólica del movimiento histórico y que cobrarán más importancia al correr de los decenios. En este caso se trata de dos personajes históricos que han penetrado en el imaginario popular latinoamericano: Ernesto «Che» Guevara y Fidel Castro. Este liderazgo (como el de Lenin en Rusia, Mao Tse-tung en China, Ho Chi-ming en Vietnam, Agostinho Neto en Angola, Allende en Chile, los comandantes sandinistas en Nicaragua) reflejan una cuestión teórica. Debiera meditarse sobre el silogismo práctico tradicional: universalidad de la teoría (*Allgemeinheit*), particularidad estratégica (*Besonderheit*), singularidad de las personas que conducen el proceso (*Einzelheit*). Paradójicamente, las personas singulares no son el fruto de una mera biografía individual, sino la producción de una dialéctica entre la biografía singular y las reivindicaciones de un pueblo. El pueblo *inviste* al personaje concreto de un *ideal del yo* mítico que el propio pueblo va forjando. El *yo empírico* del político concreto, al que se le asigna la función de decidir en momentos claves del proceso político la táctica o la estrategia a seguir —siempre en referencia democrático-participativa con respecto a los militantes más activos y al pueblo mismo— se encuentra así dentro de un régimen de *fidelidad a la verdad* (usando la expresión de Alain Badiou, aunque cambiando el sentido y el lugar de la cuestión) del *ideal del yo* construido por las mismas reivindicaciones populares. La persona singular del militante político (como el «Che» Guevara) debe procurar «estar a la altura» de lo que el pueblo *espera de ellos*; ideal del yo mítico que se impone como exigencia de normatividad política al mismo político, que más que una *vanguardia* es la *retaguardia* que va asegurando *desde atrás* el proceso que el pueblo va descubriendo en sus propias luchas.

La Revolución cubana tiene otro «sabor» que las revoluciones socialistas de la Europa oriental, y es más semejante a las de Asia o África —países de la periferia, casi siempre postcolonial—. Ejerce una sabia *heterodoxia política antidogmática* que supo articularse en buena parte con el *imaginario popular* en los aspectos más profundos de la cultura de los continentes respectivos.

Resalta en el caso de Fidel Castro (1927-), hijo de un terrateniente de origen gallego, las intuiciones que guiaron su acción política estratégico-revolucionaria, desde antes de que asumiera la ideología marxista:

No nací pobre, nací rico; no fui campesino sin tierra, sino el hijo de un terrateniente; no viví en un bohío con piso de tierra ni anduve descalzo. Vi de cerca la pobreza sin llegar a sufrirla. *Por eso* [conclusión que habría que explicar normativamente[941]] no soy un defensor de los terratenientes *sino del pueblo, de los campesinos*. [...] La revolución fue más poderosa: *inculcó la fe*[942] al pueblo, y la dictadura [de Batista] sucumbió[943].

La *última instancia* o referencia fundamental de toda su acción política (antes de asumir el marxismo y de ser un revolucionario socialista) es siempre el pueblo. En la defensa de su propio caso, el joven abogado cubano deja ver su visión de la política que constituye su subjetividad pública:

¡Así luchan *los pueblos* cuando quieren conquistar su libertad: les tiran piedras a los aviones y viran los tanques boca arriba! [...] Entendemos por pueblo [...] a la masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor y más digna y más justa; la que está movida por ansias ancestrales de justicia[944] por haber padecido la injusticia y la burla generación tras generación [...] La primera condición de la sinceridad y de la buena fe en un propósito es hacer precisamente lo que nadie hace, es decir, hablar con entera claridad y sin miedo. Los demagogos y los políticos de profesión[945] quieren obrar el milagro de estar bien en todo y con todos, engañando necesariamente a todos en todo. Los revolucionarios han de proclamar sus intenciones para que nadie se engañe, ni amigos ni enemigos [...] A este pueblo, cuyos caminos de angustias están empedrados de engaños y falsas promesas, no le íbamos a decir: *te vamos a dar*, sino: *¡Aquí tienes, lucha ahora con todas tus fuerzas para que sea tuya la libertad y la felicidad!*[946].

Esta exposición del Castro humanista, muy anterior al socialista, nos muestra ya la posición política de fondo *desde la cual optará posteriormente por el socialismo*. Es como el concepto de fetichismo en Marx, que lo había adoptado antes de su opción por el comunismo. Son actitudes políticas sustantivas y profundamente normativas. La coherencia ética del político (cuya *pretensión de sinceridad* se opone al cinismo de la posición exotérica de Leo Strauss —adoptada por el equipo cristiano y judío fundamentalista de George W. Bush—, así como del «amigo/enemigo» de C. Schmitt) se funda en una clara opción por el pueblo, que debe distinguirse de la mera posición *populista*. En el «Discurso de la Victoria» —del 8 de enero de 1959— exclama:

El *pueblo* escucha, escuchan los combatientes revolucionarios y escuchan los soldados del ejército cuyo destino está en nuestras manos [...] Decir *la verdad* es el primer deber de todo revolucionario, engañar al *pueblo* despertándole engañosas ilusiones, siempre traería las peores consecuencias[947].

Junto a la pretensión de sinceridad del político está la preocupación, la angustia, la responsabilidad del político por el pueblo:

Mientras el *pueblo* se regocijaba hoy, mientras el *pueblo* se alegraba hoy, nosotros nos preocupábamos. Y mientras más extraordinaria era la muchedumbre que acudía a recibirnos, mientras más extraordinario era el júbilo del *pueblo*, más grande era nuestra preocupación, porque más grande era también *nuestra responsabilidad* ante la historia y ante el *pueblo* de Cuba [...] ¿Quiénes pueden ser ante el *pueblo* victorioso en adelante los enemigos de la revolución? Los peores enemigos que en adelante pueda tener la Revolución cubana son *los propios revolucionarios*[948].

Este texto es ejemplar en la cuestión de la normatividad de los principios políticos (no he dicho de la ética política), en especial de los políticos «por vocación» (que nunca debieran ser «por profesión») popular:

Incluso se creó [en ciertas revoluciones] la casta revolucionaria y entonces había revolucionarios que querían vivir de la revolución. Querían vivir a título de que habían combatido alguna vez [...] Esta revolución no es de esta clase [...] El revolucionario que recuerdo en mis impresiones de niño andaba con una pistola 45 en la cintura [...] Si hicimos esta revolución pensando que apenas la tiranía fuese derrocada íbamos a disfrutar del poder [...], si cada uno de nosotros iba a vivir como un rey. [Hay que hacerse esa] pregunta [...] porque de nuestro examen de conciencia[949] depende mucho el futuro de Cuba, de nosotros y *del pueblo* [...] Al *pueblo* le interesa mucho saber si nosotros vamos a hacer esta revolución o si nosotros vamos a incurrir en los mismos errores en que incurrió la revolución anterior[950].

[232] Es importante, teóricamente, observar que *nunca* Fidel Castro se refiere a la lucha de clases conducida por la clase obrero-industrial. Su referencia —como todos los líderes de las otras revoluciones socialistas del mundo periférico o postcolonial— es siempre el pueblo. Y esto de manera redundante, abrumadoramente, repetitivamente. En la «Primera declaración de La Habana», del 2 de septiembre de 1960, el término «pueblo» es el más frecuente de todo el texto:

El *pueblo* se ha reunido hoy para discutir importantes cuestiones [...] ¿Por qué? Porque nuestro *pueblo* sabe lo que está defendiendo, nuesrro *pueblo* sabe la batalla que está librando. Y como nuestro *pueblo* sabe que está librando una gran lucha por su sobrevivencia[951] y por su triunfo, y puesto que nuestro *pueblo* es un *pueblo* batallador y un *pueblo* valiente, por eso están aquí presentes los cubanos [...] Nuestro *pueblo* tenía derecho a ser un día un *pueblo* libre, nuestro *pueblo* tenía derecho a regir un día sus propios destinos, nuestro *pueblo* tenía derecho a contar un día con gobernantes que no defendieran intereses de privilegiados [...], sino con gobernantes que pusiesen los intereses de su *pueblo* y de su patria

por encima de los intereses del extranjero voraz; con gobernantes que pusiesen los *intereses del pueblo* [y aquí Castro especifica las reivindicaciones de las identidades colectivas que constituyen el pueblo], *los intereses* de sus campesinos, *los intereses* de sus obreros, *los intereses* de los jóvenes, *los intereses* de los niños, *los intereses* de las mujeres, *los intereses* de los ancianos, por encima de los intereses de los privilegiados[952] y los explotadores[953].

Eso fue lo que encontró la revolución al llegar al [ejercicio delegado del] poder: un país[954] económicamente subdesarrollado, un *pueblo que era víctima*[955] de todo género de explotación[956].

De una manera mucho más doctrinal, en teoría política en sentido estricto, explica Castro:

En primer lugar, ¿por qué es ésta una *asamblea general del pueblo*? [Esto] quiere decir [...] que el *pueblo es soberano*, es decir, que la *soberanía* radica en el pueblo y que de él dimanan *todos los poderes* [institucionales[957]]. El *pueblo* de Cuba es soberano[958].

Son claras definiciones de una política de liberación, que sitúa la soberanía en la comunidad política, en el pueblo y no en el Estado. De la misma manera es la vida del pueblo la instancia normativa política:

¿Qué quiere decir patria o muerte? Quiere decir que a cualquiera de nosotros no le importa *morir* con tal que su *pueblo viva*[959], que la patria *viva*; que a ninguno de nosotros nos importa entregarle nuestra *vida* a la patria, para que la patria siga *viviendo*[960].

El producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad política (del *pueblo* en instancia crítica, la *plebs*) es el principio material normativo de toda política. Castro enuncia el tema explícitamente; a la filosofía política le toca fundamentar dicho principio universal. El pueblo no es una *clase* social. Ésta se determina en el «campo» económico o en el «ámbito» social[961], y por tanto es esencialmente una categoría económica o sociológica. Mientras que pueblo es una categoría *estrictamente política* y constituye una identidad colectiva, una comunidad política o un bloque social que atraviesa momentos del campo económico (modos de producción, por ejemplo) o político de la historia de un país, de una patria, de un Estado en sus múltiples etapas. Por ello:

A lo largo de más de cien años, nuestra América, la América de Bolívar, Hidalgo, San Martín, O'Higgins, Sucre, Tiradentes, Juárez y Martí, quiso ser libre, [y no ser transformada] en zona de explotación, en traspatio del imperio financiero y político yanqui, en reserva de votos para los organismos internacionales, en los cuales los países latinoamericanos hemos figurado como parias del norte brutal que nos desprecia[962].

Para la Revolución cubana esos héroes del pueblo latinoamericano, que no fueron ni obreros ni socialistas, son sin embargo figuras emblemáticas de la revolución. ¿Por qué? Porque la revolución de 1959 del

pueblo cubano es un momento central de la historia latinoamericana, y de ahí en adelante, de la memoria de dicho pueblo, no sólo como participante de un proceso socialista, sino igualmente de la intersubjetividad comunitaria *actora* también de otros acontecimientos heroicos a través de la historia. La categoría *política* de «pueblo» permite expresarse estrictamente en ese proceso de ciclos largos de la historia.

De la misma manera, hay que redefinir al Estado. Éste no es un instrumento necesario de dominación —contra los anarquistas extremos—. Por el contrario:

Lo que ha ocurrido, sencillamente, es que *ese instrumento* que se llama Estado y todos sus órganos de poder[963], aunque puede ser que le quede todavía alguna que otra mano al servicio de esos privilegios, ¡ese Estado es hoy un instrumento de poder *al servicio de los oprimidos* y de los explotado de la patria![964].

Se entiende que unos «mandan mandando», cuando el poder institucionalizado se fetichiza y por ello «dominan»; otros, en cambio, «mandan obedeciendo», cuando el ejercicio delegado del poder se cumple como «servicio» *obediencial*.

Hemos tocado sólo algunos mínimos aspectos de la originalidad del pensamiento de Castro, dentro del proceso de la Revolución cubana. Hay otros muchos momentos novedosos con respeto a la tradición del marxismo mundial que no podemos exponer aquí. Esto significa una ampliación enorme de la práctica política, de los principios, de la referencia intersubjetiva de la identidad colectiva que se presenta como el *actor* de la transformación de las instituciones. El *pueblo* es ciertamente la categoría central, cuestión no frecuentemente estudiada.

[233] El «Che» Guevara, marxista mucho antes que Fidel Castro, más *teórico* que éste (aunque menos *político*), advierte otros aspectos innovadores de la Revolución cubana cuando expresa:

Nunca en América se había producido un hecho de tan extraordinarias características [...] a tal extremo, que ha sido calificado por algunos como el acontecimiento cardinal de América [...] Este movimiento, grandemente *heterodoxo*[965], en sus formas y manifestaciones [...] El primero, quizás, el más importante, el más original, es una *fuerza telúrica* llamada Fidel Castro [...] a nosotros se nos antojan comparables con los de las más altas figuras históricas de toda Latinoamérica [...] Tiene [un] extraordinario afán de auscultar siempre la *voluntad del pueblo*[966].

Un segundo aspecto heterodoxo consiste en:

[...] la Sierra Maestra, escenario de la primera columna revolucionaria, es un lugar donde se refugian todos los campesinos[967], que luchando a brazo partido contra el latifundio, van allí a buscar un nuevo pedazo de tierra que arrebaran al Estado o a algún voraz propietario latifundista para crear su pequeña riqueza. Deben estar siempre en continua lucha contra las exacciones de los soldados [...] Pueden catalogarse como [teniendo un] espíritu pequeño burgués; campesino [que] lucha porque quiere tierra[968].

No era el actor de la revolución ni la clase obrera, como pensaba Marx, ni el campesinado multitudinario chino de Mao Tse-tung. Era el pequeño campesino con aspiración a propietario. Además, los mismos revolucionarios de *Gramna* eran pequeños burgueses urbanos —como lo serán los cuadros principales y primeros del sandinismo—. En tercer lugar:

Eso es lo que en realidad somos nosotros, los suavemente llamados *subdesarrollados*, en verdad países coloniales, semi-coloniales o *dependientes*. Somos países de economía distorsionada por la acción imperial. [Por ello nuestros países] desembocan en la más terrible y permanente *hambre del pueblo* [...] El bajo salario, el subempleo, el desempleo: *el hambre de los pueblos* [...] Las condiciones objetivas estaban dadas por el *hambre del pueblo*, la reacción frente a ese *hambre* [...] Faltaron en América las condiciones subjetivas de las cuales la más importante es la conciencia de la posibilidad de la victoria[969].

Es decir, es una revolución descolonizadora (o emancipación de un país postcolonial) que asumía la explotación del pueblo que tenía por origen el proceso de la conquista iniciado en 1492 (cuando igualmente se originan el capitalismo mercantil, las metrópolis eurocéntricas y el fenómeno de la Modernidad —de estos dos últimos fenómenos el «Che» Guevara no podía todavía tener conciencia—).

«Che» Guevara fue innovador en el descubrimiento de la normatividad (aunque él pensaba que era la *ética*) en el militante político (más que en el profesional burocrático), vinculada al dogmatismo en que había caído el marxismo (de origen soviético y, por desgracia, rápidamente implantado en Cuba):

En este período de construcción del socialismo podemos ver el *hombre nuevo* que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas [...] Déjenme decirles, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad [...] Todos los días hay que luchar por que ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos[970].

Así se expresaba recordando quizá al joven estudiante de medicina que quería dedicar su vida a cuidar leprosos. Pero, en segundo lugar:

Si a esto se agrega el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del período [revolucionario], cuya economía política no se ha desarrollado, debemos convenir en que todavía estamos en pañales y es preciso dedicarse a investigar todas las características primordiales del mismo antes de elaborar una teoría económica y política de mayor alcance[971].

Por desgracia, el puro comentario de los manuales soviéticos y la imposibilidad de desarrollar una política invernó teóricamente a la Revolución cubana. Y como presagiando posibles desvíos, escribía:

En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmatismos, en escolasticismo fríos, en aislamiento de las masas[972].

Por ello el «Che» prefirió continuar la lucha revolucionaria, y aunque se equivocó geopolíticamente al no ver la diferencia entre Cuba y Bolivia, no se equivocó en considerar que la política, cuando es militancia, vocación y ejemplo de vida, exige entregar la vida «con tal que su pueblo viva» (como ya había expresado antes Castro). Se puede descubrir, entonces, un sentido normativo de la política, que no quita el realismo de la factibilidad política —para el que la teoría estratégica de *la guerra de guerrillas* significó, por un tiempo, el prototipo de la lucha de la vanguardia—. Su fracaso, debido en gran parte al fortalecimiento militar del Imperio y posterior caída de la Unión Soviética, no le quita que haya sido un momento estelar de un modelo de la acción estratégica —ya que la política de la liberación, como toda política, aprende por errores y aciertos, analizados *a posteriori*.

4.3. *La «Unidad Popular» en el Chile de Salvador Allende (1970-1973)*

[234] La Revolución cubana cambia el mapa del campo político latinoamericano. Todos los movimientos en todos los países, e incluso la estrategia del Imperio, modificaron las premisas desde esta primera revolución socialista. En Chile, por su parte, la propuesta de una «revolución en libertad» de la Democracia Cristiana (1964-1970), en reacción frente a la Revolución cubana, abrió por su fracaso el camino a la «Unidad Popular» liderada por Salvador Allende (1970-1973) —primer gobierno socialista que llegaba al poder por la vía electoral—. Era un nuevo paso adelante en la novedad política de la izquierda latinoamericana:

Chile es hoy la primera nación de la tierra llamada a conformar el segundo modelo de transición a la sociedad socialista [...] Pisamos un *camino nuevo*; marchamos *sin guía por un terreno desconocido*, apenas teniendo como brújula nuestra fidelidad al humanismo de todas las épocas —particularmente el humanismo marxista— y teniendo como norte el proyecto de sociedad que deseamos, inspirado en los anhelos más hondamente enraizados en el *pueblo* chileno[973].

La Revolución chilena, democrática y socialista, saca a la política de la izquierda (aún revolucionaria) del «campo» militar o guerrillero, para dar los primeros pasos en el campo político propiamente dicho, seriamente transformador (en el campo económico y político, y con respecto al sistema capitalista y liberal). Su «peligrosidad» para la hegemonía continental norteamericana fue rápidamente detectada y, dirigida desde el Departamento de Estado, bajo el protagonismo de Henry Kissinger, se impuso el 11 de septiembre de 1973 la dictadura militar de Augusto Pinochet. La «vía chilena al socialismo» fue abruptamente tronchada por la violencia del Imperio. Fue una experiencia histórica del pueblo latinoamericano. Fue la experiencia de una «convergencia con los parti-

dos socialistas (incluso el comunista) y social-demócratas con las fuerzas cristianas progresistas [como el MAPU fundado por Rodrigo Ambrosio], con todos los grupos democráticos no enfeudados a la propiedad de tipo monopólico»[974]. El eurocomunismo en Italia, España, Portugal o Francia, por ejemplo, fue parte del efecto en cascada del caso chileno.

En 1972 se reúne en Santiago el I Encuentro latinoamericano de Cristianos para el Socialismo (bajo la convocatoria de Gonzalo Arroyo y con la presencia del obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo)[975], donde se declara:

> El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista. En efecto, las clases son el reflejo de la base económica que en la sociedad capitalista divide antagónicamente a los poseedores del capital de los asalariados [...] Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clase[976].

4.4. *La Revolución sandinista (1979-1990)*

[235] La sombra de la noche oscura de la historia cubrió el continente latinoamericano bajo la capa suicida de dictaduras militares, que comenzando por Brasil en 1964 oprimieron a casi todo el pueblo latinoamericano. Durante seis años (1973-1979) un espíritu derrotista se expandió por la izquierda. No así en otros grupos, como los movimientos eclesiales de base, la juventud universitaria y obrera cristiana politizada y comprometida con los movimientos revolucionarios, el desarrollo de la teología de la liberación (de enorme significación política), etc., que constituían experiencias que presagiaban un renacimiento *desde abajo* iniciado algo antes de 1968 en la Conferencia de Medellín[977] —Camilo Torres moría como guerrillero en Colombia en enero de 1966[978]—. De todas maneras, fue inesperado, y como un golpe mesiánico (el «tiempo ahora» de W. Benjamin), el nuevo paso innovador de la Revolución sandinista (1979-1990)[979], que inaugura una nueva manera de movilizar el *imaginario popular*[980] al articularlo con la política revolucionaria.

Como un grito emerge desde el dolor de la represión orquestada por el dictador Anastasio Somoza, estudiante y graduado de la escuela militar de West-Point en Estados Unidos, la poesía revolucionaria de Ernesto Cardenal. En su «Salmo 5», bajo el título de «Escucha mi protesta», leemos:

> Escucha Mis palabras oh Señor
> Oye mis gemidos
> Escucha mi protesta
> Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores
> ni partidario de su política
> ni te influencia la propaganda
> ni está en sociedad con el gángster

No existe sinceridad en sus discursos
ni en sus declaraciones de prensa

Hablan de paz en las Conferencias de Paz
y en secreto se preparan para la guerra
sus radios mentirosos rugen toda la noche

Sus escritorios están llenos de planes criminales
y de expedientes siniestros
Pero tú me salvarás de sus planes

Hablan con la boca de las ametralladoras
Sus lenguas relucientes
son las bayonetas...

Al que no cree en la mentira de sus anuncios comerciales
ni en sus campañas publicitarias ni en sus campañas políticas
tú lo bendices
Lo rodeas con tu amor
como con tanques blindados[981].

La poesía, la estética, la cultura, la religión crítico-liberadora entran por primera vez en la política revolucionaria latinoamericana[982]. César Augusto Sandino tiene mucho que ver con esta nueva heterodoxia. Es verdad que biográficamente estuvo adherido a una extraña secta (la Escuela magnético-espiritual[983]), que el sandinismo político simplemente ignora con mucho criterio. Sandino interesa políticamente no por su teosofía, sino por la lucha anti-norteamericana y contra la dictadura en su patria que llevó a cabo. Es un referente nacionalista singular. El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) absorbe de todas maneras un cierto espíritu anarquista, ético, del Sandino histórico, corregido por una doble vertiente: desde la doctrina y praxis actualizada por el «Che» Guevara (más que Fidel Castro), y desde la teología de la liberación (que reemplaza a la ambigua «teosofía» del Sandino histórico). El sandinismo, por la situación geo-militar de Nicaragua (que no era una isla en la que se podía evitar que el Imperio tuviera una «cabeza de playa» como la que se evitó en Playa Girón[984]), con sus enormes fronteras con Honduras y Costa Rica, nunca podrá evitar el golpeteo militar de la orquestada y continua invasión de los «contras» (con el escándalo «Irán-contras» donde la CIA obtenía fondos del comercio internacional de la droga) ni las minas colocadas en el golfo de Fonseca. Fue como la Revolución cubana una gran transformación histórica victoriosa (desde un punto de vista político, económico, cultural, etc.) que sin embargo fracasa en 1990, en elección democrática, por el agotamiento de un pequeño pueblo atacado militarmente por fuerzas desproporcionadas —aunque Nicaragua nunca fue vencida.

Aunque la revolución había tenido su origen en una insurrección militar, el FSLN permitió el pluripartidismo, la libertad de prensa y la existencia de la oposición. El campo político nunca fne disminuido

(como en las revoluciones del socialismo real europeo). Desde su origen, y antes de ocupar Managua, el FSLN actuó como un «frente», uniendo fuerzas con toda la oposición en el «Grupo de los doce». Esto también fue algo nuevo. Los mismos obispos condenan repetidamente la dictadura. Lo novedoso de la revolución, por tanto, fue el pluralismo en el impulso *cultural* y *religioso* que tocó el *imaginario popular* como en ninguna otra revolución. Luis Carrión, Jaime Wheelock, Mirtha Valtodano y otros comandantes revolucionarios eran miembros de las juventudes cristianas. Esto cambió cualitativamente el proceso. La campaña contra el analfabetismo, dirigida por Fernando Cardenal; la creatividad cultural estética, también orientada por otro Cardenal, ahora Ernesto; las relaciones exteriores conducidas por la cerebral sabiduría de Miguel Escoto; la continua movilización de base; la reforma agraria; la solución al problema indígena de la Costa Atlántica (después de iniciales errores), hicieron posible un nuevo tipo de revolución hacia el socialismo. En cualquier caso, el FSLN evitaba palabras tabú como comunismo, marxismo y hasta socialismo. Sergio Ramírez escribe:

No podemos decir que todas las ideas que mueven al proyecto revolucionario sandiuista estaban en la mente de Sandino. Tenemos que pensar que se trata de otra época [...]. La democracia popular[985] puede ser desarrollada por el Frente Sandinista a través de los órganos de *poder popular*, que son: el gobierno revolucionario, el Consejo de Estado y todas las demás formas de *poder popular* que la revolución desarrolla en distinros planos y en distintas instancias de la vida nacional [...] Una vez liberados del dominio extranjero en la vida política nacional, liberados de la influencia de las formas de poder extranjero y liberados del dominio de estas formas paralelas históricas, es posible dar paso por entero a nuevas fuerzas de organización en el país [...] En lo que se refiere a las ideas de Sandino, se expresa a través del inicio del Programa de Reforma Agraria [...][986].

Puede verse cómo el FSLN se refiere como a su narrativa fundamental al pensamiento de Sandino (y no a Marx o Lenin, por ejemplo). Esto permitía una gran autonomía ideológica a la vanguardia (los comandantes de la Revolución), y por ello nunca dejaron que la Unión Soviética (como en Cuba) intentara dirigir teóricamente a la Revolución popular sandinista. Su originalidad era un presupuesto innegociable.

En la visita del papa Juan Pablo II a Managua, la Revolución sandinista lo recibió en la plaza de la Revolución con un gran cartel, en cuya izquierda estaba la figura de Carlos Fonseca y a la izquierda una imagen de la Inmaculada, con la consigna «Entre cristianismo y revolución no hay contradicción», lo que indicaba nuevamente un gran paso adelante en la comprensión del imaginario popular nicaragüense. En verdad, de la misma manera que posteriormente el zapatismo (respecto al Emiliano Zapata histórico), el sandinismo se organizó políticamente en torno a un persona mítica, que aunque hubiera existido de manera empírica políticamente fue deshistorificado, transformándose en una referencia simbólica que semánticamente indicaba el sentido concreto, histórico, con una fisonomía situada, nacional, popular, alejada del consabido uni-

versalismo dogmático y abstracto del marxismo o socialismo tradicionales. Más aún, mucho más que la Revolución cubana, la Revolución nicaragüense cobraba un claro sentido de revolución cultural y hasta religiosa modificando los parámetros ya agotados de la izquierda. Su originalidad fue advertida inmediatamente, aunque quizá nunca fue claramente analizada desde la teoría política hasta el presente[987]. Es decir, y repitiendo, había surgido una «nueva izquierda» latinoamericana, para la cual el antiguo dogmatismo marxista-leninista del socialismo real de la Europa del este carecía de vigencia. La articulación con el pueblo, complejo, histórico, concreto, plural, y con los nuevos movimientos sociales, exigía una nueva filosofía política.

4.5. *La Revolución zapatista (desde 1994)*

[236] Pasaron cinco largos años desde la caída del sandinismo, del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo real. La Revolución zapatista parte innovadoramente de un movimiento que, con motivo de las celebraciones del mal llamado «descubrimiento» de 1992, había permitido a los pueblos originarios del continente repensar sus centenarias reivindicaciones. Aparecieron rostros indígenas en el campo político mexicano, que, desde su propia experiencia milenaria de cultura maya, constituyen una etapa creativa dentro de la tradición revolucionaria latinoamericana al tocar resortes insospechados en la comprensión del imaginario popular. Práctica y teóricamente la «izquierda» se imponía hacerse cargo de una complejidad categorial política que le permitía expresarse y organizarse desde una reivindicación diferencial (la de los pueblos indígenas anteriores a la conquista, a la colonia, al Estado moderno postcolonial criollo y mestizo) de enorme criticidad y densidad popular. Un sector fundamental del pueblo latinoamericano había cobrado conciencia, y se encaminaba con claridad a reactivar distintos movimientos sociales (antiguos o nuevos) para transformar el bloque disperso de muchos movimientos reivindicativos en lo social en *un pueblo con conciencia política*. Quizá ésta sea la demanda que en algunos países (como Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, México, etc.) va construyendo la identidad equivalencial hegemónica de todo el pueblo latinoamericano, en lucha activa por su segunda Emancipación.

La «clase» como categoría social fundamental de análisis debía articularse con otra categoría, social-antropológica y política: la «etnia». El marxismo tradicional se encontraba indefenso teóricamente. Había que pensar todo de nuevo. Esto suponía agregar al campo cultural (indígena) el aspecto racial (clasificación fundamental en la «colonialidad del poder» mostrada por Aníbal Quijano) e histórico político y religioso. Los catequistas del obispo Samuel Ruiz, en Chiapas, se transformarán en comandantes zapatistas, con plena conciencia de su dignidad, auto-determinación, originalidad cultural, religiosa, política, judicial, económica y hasta con técnicas agrícolas, educativas, sanitarias, etc. Es un reclamo que tiene cinco siglos y que al fin llega a la superficie del campo político.

Es todo un enfrentamiento ante la pretendida civilización occidental, la Modernidad, el eurocentrismo, la superioridad criollo-blanca y hasta mestiza. Una revolución en muchos campos simultáneamente. ¡La Revolución zapatista da que pensar[988]!

La izquierda se enfrentará a la provocación quizá más creativa de su historia en América Latina. Ahora se podrá comprender el porqué de la crítica a la comprensión mono-étnica del Estado (todos los ciudadanos deben ser cultural y homogéneamente iguales) o a la definición monolítica de la nación o el pueblo[989]. Esta falacia unívoca reduccionista (una nación = un Estado; un pueblo = una identidad colectiva cultural) no se encuentra sólo en la tradición política conservadora (criolla dominante), sino que igualmente es defendida por los movimientos asimilacionistas «mestizos» (ladinos) populistas y también por la mayoría de la izquierda (en especial, por los antiguos partidos comunistas eurocéntricos), con excepción, por ejemplo, de J. C. Mariátegui (lo que confirma la regla). El zapatismo, por ello, pondrá profundamente en cuestión muchas estructuras inconscientes de la simbólica político-cultural de la llamada «cultura nacional del Estado postcolonial» (que comienza a institucionalizarse desde 1810) y abre una experiencia histórica que de ser teóricamente expresada constituirá un nuevo capítulo en la filosofía política mundial. El mismo imaginario popular deberá redescubrir aspectos ocultados, excluidos o invisibles de y para sí mismo. Entre los rostros, los movimientos, las identidades colectivas cuyas reivindicaciones van constituyendo al pueblo (como *plebs*) no podrán faltar desde ahora las etnias indígenas originarias, que soportaron el genocidio de la expansión de la Modernidad en la conquista, la dominación del Estado postcolonial liberal, del Estado populista benefactor y hasta revolucionario, y, por último, del proyecto globalizador neoliberal, que, como una «aplanadora homogeneizante», pretende que todos los ciudadanos son sólo *consumidores* equivalentes (si son solventes, es decir, si no son pobres, sin dinero, porque en este caso son expulsados al reino de la «nada», del «no ser» parmenídico, prescindibles, desechables) de un mercado global e idéntico en sus contenidos. Los más pobres entre los pobres cultural, económica y políticamente, es decir, los más distintos entre los Diferentes, nos permiten recortar con mayor precisión *desde abajo* y *desde fuera* todos los estratos restantes del nombrado pueblo. La «lucha de clases» (en la que el indígena debía ser clasificado algo así como un marginal con respecto al campesino, cumpliendo esporádicamente algunas «prácticas de clase») no involucraba la «lucha inter-étnica», que además era una «lucha entre razas», «lucha entre culturas», «lucha entre religiones», «lucha epistemológica entre saberes» (diría Boaventura de Sousa) y muchas otras «luchas» ignoradas por la antigua izquierda. La homogeneidad del ciudadano del Estado postcolonial liberal o incluso revolucionario de izquierda ignoraba las Diferencias, donde la pretendida *igualdad* de la eurocéntrica Revolución burguesa francesa o socialista rusa negaba el derecho de ser Otro. Negaba el derecho a la Alteridad por cuyo reconocimiento era necesario luchar contra la homogeneidad

dominadora. Eran Estados que pretendían ser mono-étnicos, desde la ideología mestiza nacionalista en el mejor de los casos (pero dominados de hecho desde la «superioridad» racial de los criollos blancos, aunque fueran siempre una minoría), cuando no desde la ideología de las élites criollas universalistas, pro-imperialistas.

Por ello el zapatismo (y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el EZLN) pondrá en cuestión muchas categorías tradicionales de la filosofía política en general, y del marxismo estándar también, y exigirá mucha mayor creatividad teórica que cualquier otro movimiento revolucionario anterior. Y esto, porque afecta a la esencia misma del poder político y de las formas de legitimación (es decir, de los tipos de democracia), a la definitiva desvalorización del vanguardismo, al modo de transformar las instituciones, al darse cuenta de que la crítica de la ideología es al final la crítica de la religión (de la teología), y, por último y como lo más significativo, porque significa un vehemente llamamiento a una concepción normativa de los principios políticos que exige un nuevo tipo de actor político, que es la comunidad política y sus miembros como participantes activos y simétricos realmente (simetría no simplemente postulada, sino empíricamente vivida). Veamos algunos aspectos de estas cuestiones.

[237] Sería bueno comenzar con una anécdota. «A Susana la estaban bromeando porque, decían, en verdad el EZLN no se alzó en 1 de enero de 1994, sino en marzo de 1993». En efecto, Susana debió recorrer decenas de comunidades para recoger la opinión sobre un tema entre los muy numerosos de las *Leyes revolucionarias* que fueron aprobadas meses antes de la rebelión armada:

> Cuando se reunió el CCRI [Comité Clandestino Revolucionario Indígena] a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha [...] A Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas. Empezó a leer y, conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta [...]: *Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos el derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos el derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos el derecho a estudiar y hasta de ser chóferes.* Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las *Leyes de las mujeres* que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución [...] Los varones se miraban uno a otros, nerviosos, inquietos [...] Ni que decir tiene que las *Leyes de las mujeres* fueron aprobadas por unanimidad[990].

El zapatismo era, desde el comienzo, una revolución dentro de las revoluciones, y la revolución de las mujeres zapatistas una revolución dentro del zapatismo y del pueblo maya. El proceso de liberación *hacia los opresores de fuera* comenzaba por el enfrentamiento con las opresiones tradicionales *de dentro*. La mujer maya, aunque mucho menos dominada que la ladina, sufría opresiones antiguas. El proceso emancipador

se generalizaba y comenzaba por «limpiar la propia casa». Las primeras beneficiadas fueron las mismas mujeres zapatistas, que desde comandantes hacia abajo cumplirían todas las tareas que exige la revolución, funciones antes sólo efectuadas por varones.

En la selva lacandona[991], entre los años sesenta y setenta, había «una pequeña columna guerrillera»; gente urbana, estudiantes, algún obrero, ningún indígena, que giraban por las montañas; «era un sinsentido». El que será el Subcomandante Marcos encuentra a un anciano que se hace el encontradizo. El anciano le pregunta: «¿No andas de cacería?». [A lo que el Sub le responde]: «¿Y usted no anda a su milpa?». El viejo sonríe y le dice: «He oído de ustedes. En las cañadas dicen que son bandidos». El Sub le pregunta: «¿Cree que somos bandidos? ¿Y quién cree usted que somos?». El viejo responde: «Prefiero que tú me lo digas». A lo que el Sub le responde: «Somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional». El viejo le expresa entonces: «Te voy a contar la verdadera historia de Zapata»[992]. Y aquel viejo sabio (de un saber descartado por la «epistemología perezosa», diría B. de Sousa Santos) comenzó su relato desde «cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche», y paso a paso recordó las teogonías mayas, hasta llegar a Ik'al y Votan, y continuó con su narrativa. Al final, el criollo Marcos le pregunta: «¿Y Zapata?». El viejo Antonio sonríe: «Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar». El guerrillero marxista criollo de la ciudad se había «topado» con un *maestro*. La «vanguardia» había sido destituida. Era necesario primero «aprender». Y el viejo maya, como un Walter Benjamin ante el cuadro de Lee, después indicó que «el tal Zapata se apareció en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás». Su largo relato concluyó en que Ik'al y Votan se unieron en el tal Zapata. Y sacando de su morral una bolsita de nailon con una foto de Zapata, comenzó a analizarla: «Tiene Zapata la mano izquierda empuñando el sable a la altura de la cintura. Tiene en la derecha una carabina sostenida, dos carrileras de balas le cruzan el pecho [...] —y continúa la descripción, hasta llegar un momento en que dice—: Hay dos escaleras. En la una, que sale de la oscuridad, se ven más zapatistas de rostros morenos, como si salieran del fondo de algo; en la otra escalera, que está iluminada, no hay nadie y no se ve a dónde lleva o de dónde viene [...]». Aquel enigmático viejito al final le entrega la foto a Marcos y exclama: «A esta foto le he hecho muchas preguntas. Así fue como llegué hasta aquí —y le da la foto—. Para que aprendas a preguntar y a caminar. Te recuerdo que estás aquí, y aquí esto es lo que pasa».

De esta manera la vanguardia se transformó en retaguardia, los guerrilleros intelectuales en «preguntones» y el EZLN comenzó a hacer incursiones e internarse en el *imaginario popular maya*:

Así, pues, los guerrilleros vieron, durante los años del nacimiento del EZLN y de la clandestinidad cómo *caían una a una sus convicciones*, mientras se afirmaban las formas comunitarias indígenas de *entender la política* y la guerra al ingresar

cada vez más indígenas en las fuerzas insurgentes. [...] Llega un momento en que el EZLN, en este acercarse y acercarse, ya no puede tomar decisiones, primero sin darle a conocer a las comunidades lo que va a hacer para que estén enteradas, y luego, sin quererlo, en un proceso que también ahorita podemos reflexionar pero que entonces fue irreflexivo: a pedirles permiso. Es cuando yo digo que hubo un choque y que en ese choque perdió la organización político-militar, perdió la toma de decisiones unipersonales y verticales, frente a la toma de decisiones colectiva y horizontal[993].

Y aclaran todavía:

De hecho nosotros nos organizamos así porque es la única forma que nos dejaron [obrar la comunidad maya...]. Nosotros *no pretendemos ser la vanguardia histórica*, una, única y verdadera. Nosotros no pretendemos aglutinar bajo nuestra bandera zapatista a todos los mexicanos honestos. Nosotros ofrecemos nuestra bandera. Pero hay una bandera más grande y poderosa bajo la cual podemos cobijarnos todos. La bandera de un movimiento nacional[994] revolucionario donde cupieran las más diversas tendencias[995].

El *vanguardismo* ha sido borrado del horizonte. Se deberá redefinir la función de *retaguardia* del *intelectual orgánico*. Había surgido una *nueva* manera de hacer política, una *nueva* política —que es la que deseamos categorizar en esta *Política de la Liberación*—. De pronto la revolución se transforma en algo *esencialmente moral, ético*. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de *dignidad*[996].

En el mundo caballeresco del *Quijote* o en el autoritarismo prusiano se habla del *honor*. En el mundo maya, zapatista, se habla de dignidad:

[Los que nos han tratado injustamente han] *negado* respeto y dignidad a los que, antes que ellos [los criollos y mestizos], ya poblaban estas tierras. Olvidaron que la dignidad humana no es sólo patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de material poseen lo que nos hace diferentes de cosas y animales: la dignidad[997].

¡No dejemos que nuestra dignidad sea ofertada en el gran mercado de los poderosos! Si perdemos la dignidad, todo perdemos. Que la lucha sea alegría para los hermanos todos, que se unan a nuestras manos y nuestros pasos en el camino de la verdad y la justicia[998].

[238] La dignidad no es lo valioso ni el valor; es el fundamento de todos los valores. La dignidad no es necesario afirmarla cuando no es negada; sólo cuando es negada es necesario defenderla y proclamarla. En el reconocimiento del Otro lo primero que debe ser afirmado es lo sagrado de su subjetividad distinta. Sin dicho reconocimiento no es posible el diálogo, el acuerdo, el establecimiento de un campo político justo. El movimiento exige antes que nada dicha afirmación.

Acto seguido se da un segundo paso en la esencia misma de la política, en su punto de partida último:

Replantear el problema del *poder* en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una *nueva cultura política* [...]. Una *nueva cultura política* deberá nacer, y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de *nuevo tipo* [...] Nacerá una relación *política nueva*. Una *nueva política* cuya base no sea la confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas[999].

Y se van explicando:

Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los demás[1000] para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos[1001], sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan *común* [unánimes] en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y las mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa y lleve sus pasos a otros caminos[1002].

Veremos, en una obra en elaboración, que se está tocando la descripción misma ontológica del poder político en cuanto tal. Es la *unidad* de las *voluntades* de los miembros de la comunidad por el *acuerdo* («se hagan común») de que «no hay fuerza de fuera que los rompa». Nos recuerda aquel grito popular: «¡El pueblo unido jamás será vencido!». Y el texto continúa:

Fue nuestro camino siempre que la *voluntad* de los más se hiciera *común* en el corazón de los hombres y mujeres de mando. Era esa *voluntad* mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón[1003] que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra *fuerza* [poder] en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón *común* de los hombres y mujeres verdaderos[1004]. Que nadie reciba nada de los que mandan mandando [...] Que se imponga el buen camino de que el que mande, mande obedeciendo[1005].

El poder reside en la comunidad, que es la soberana y última instancia de toda representación. El que «manda mandando» ha fetichizado el ejercicio del poder en alguna institución, a la que ha investido de ser el sujeto auto-referente del poder (por ejemplo, el Estado). Desde dicha instancia fetichizada el dominador ejerce el poder[1006] en primera persona mandando. Es dominación, corrupción del poder. Mientras que el que ejerce delegadamente el poder institucional obedeciendo al poder originario de la comunidad es un «servidor»; es el que manda obedeciendo. El poder de la comunidad es servido en el ejercicio delegado del poder de la autoridad obediente. Es una inversión de la definición del poder desde el origen de la Modernidad en su totalidad y hasta el presente —incluyendo la filosofía política burguesa dominante hasta hoy—. Es otro origen ontológico y metafísico del poder, como veremos.

En este sentido *afirmativo* del poder, éste no se puede «tomar», como cuando se dice que un grupo revolucionario «tomó el poder» del Estado. Sino que el poder se *ejerce delegadamente* desde una institución

que no es una sustancia inalterable auto-referente, sino una estructura de relaciones humanas (un sistema institucional) que puede modificarse *ad hoc*; también el Estado como cualquier otra institución. La concepción zapatista del poder no es una concepción negativa anarquista, ni fixista o esencialista conservadora. Es una nueva concepción que significará el punto de arranque de la deconstrucción que deberemos efectuar de todo el *sistema de las categorías de la filosofía política burguesa* hoy vigente (y también, por desgracia, en la mayoría de las concepciones de la así llamada «izquierda»). Es el *locus enuntiationis* originario de una *Política de la Liberación.*

En la *Sexta declaración de la Selva Lacandona*, de junio del 2005, fruto de larga reflexión de las Juntas de Buen Gobierno (comunidades democráticas de base, por debajo del municipio), se recuerda primeramente la necesidad de continuar la lucha contra el capitalismo neoliberal transnacional globalizado, pero no deja de lado el nivel institucional (en especial en su esfera material):

Vamos a ir viendo de levantar una lucha para demandar que hacemos una nueva Constitución o sea nuevas leyes qne tomen en cuenta las demandas del pueblo mexicano como son: techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información, cultura[1007], independencia, democracia, justicia, libertad y paz[1008]. Una nueva Constitución que reconozca los derechos y liberrades del pueblo, y defienda al débil frente a los poderosos[1009].

[239] En los pocos años transcurridos del siglo XXI las experiencias latinoamericanas y en otros horizontes del mundo actual nos han permitido profundizar en la reflexión, y, sobre todo, detectar un «*estado de rebelión» del pueblo* latinoamericano que va tomando dimensiones históricas. No es ya como en 1959 la experiencia de un solo pueblo (el cubano) que se libera, en referencia a las figuras emblemáticas de Ernesto «Che» Guevara y de Fidel Castro. No se trata sólo de Salvador Allende, asesinado por un golpe de Estado decidido por Henry Kissinger en persona. Ni siquiera la Nicaragua del FSLN (1979), que aunque intentó la «segunda Emancipación» del Imperio del norte, fue derrotada por la contrarrevolución de los «contras», organizada por el mismo Imperio. Hoy contemplamos a los zapatistas como la retaguardia de un pueblo maya de Chiapas. Pero junto a estos movimientos críticos radicales, se movilizan las masas populares entre los «piqueteros» en Argentina, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, los pueblos indígenas en Bolivia con Evo Morales, en Ecuador con el movimiento *Pachakuti*, junto al triunfo del Frente Amplio en Uruguay con Tabaré Vázquez, de Néstor Kirchner en Argentina, del PT (en crisis, es verdad, pero de un historia que apenas ha comenzado y que sabrá aprender de sus errores) con Luiz Inacio «Lula» da Silva en Brasil. Hay otras experiencias en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, a las que ya no nos hemos podido referir. Se trata de un nuevo panorama en la historia latinoamericana, el de la irrupción de un *pueblo* que va madurando políticamente. Todos estos movimientos podrían

ser derrotados, como el de M. Hidalgo en 1810 o S. Allende en 1973, pero quedarán como referencias ineludibles en el futuro. Por ello es necesario desarrollar creativamente una filosofía política que sepa expresar ese profundo «estado de rebelión», uno de cuyos escenarios es el Foro Social Mundial de Porto Alegre. La *Política de la Liberación* tiene a esta pluralidad social y política —siempre en formación desde abajo— como referente principal: el pueblo latinoamericano en movilización histórica que nos exige como intelectuales cumplir con el deber de producir una teoría orgánica desde dentro de ese proceso de liberación en marcha.

NOTAS

1. Véase Said, 1978 y 1993.
2. Desde el mundo árabe, la obra de Amin, 1989.
3. Donde se insulta primero a África, como geografía sin cultura alguna, y después a España y Portugal, pero igualmente a Italia y Grecia, como pueblos que han retornado como a un estado de naturaleza. Véase Dussel, 1995. Montesquieu habla del «sur de Europa» como una categoría del grado de desarrollo civilizatorio (véase *El espíritu de las leyes*, IV, Libro XXI, cap. 3; Montesquieu, 1995, II, 50-51: «El equilibrio se mantiene por la pereza que ha dado [la naturaleza] a las naciones del sur, y por la habilidad y actividad de que ha dotado a las del norte»).
4. Véase Huntington, 2001. Con su nueva obra (Huntington, 2004) muestra ya el último tema: el «americano-centrismo» al que nos hemos referido en reciente conferencia en la Washington University de Seattle.
5. Véase «La industrialización de Europa», en Braudel, 1978, 319 ss. La visión de Braudel sigue siendo «eurocéntrica».
6. Hemos ya comenzado a exponer el tema más arriba [69-80].
7. Pomeranz, 2000.
8. La comparación no es fácil, porque a fines del siglo XVIII (en 1750 aproximadamente) el valle del Yangzé, en torno a la gran ciudad de Huangchau (o Guangzhou), con 1,5 millones de habitantes, tiene de 31 a 37 millones de personas. Gran Bretaña en el 1800 tiene unos 16 millones de habitantes (Ribeiro, 1968, 123). En Asia había otras regiones con casi igual desarrollo: la región de Kantô en Japón y el Gujarat en la India. Pomeranz elige sólo la mayor de ellas (el Yangzé).
9. Pomeranz, 2000, 13.
10. *Ibid.*, 194 ss.
11. *Ibid.*, 109 ss.
12. *Ibid.*, 225 ss. En las provincias de Guangdong en 1753 el 45% del territorio estaba cubierto de bosques; en 1853 el 24% (p. 230).
13. De 1800 a 1950 parten de Gran Bretaña a las colonias 21 millones de personas (Ribeiro, 1968, 124).
14. Pomeranz, 2000, 264 ss. Hay ciertos números que hacen pensar. Gran Bretaña extrae de las colonias 263 millones de libras de algodón; si a esto se le agregan otros productos, y la plata y el oro que llega, más el carbón que se extrae, hubiera necesitado 23 millones de acres de tierra agrícola y 15 millones de acres de bosque, una extensión mayor que toda la tierra y los bosques existentes en Gran Bretaña (pp. 275-276). Además, en las colonias todo tenía menor precio.
15. *Ibid.*, 288.
16. Una vez acumulada fuerza, fuerza militar, se podrá obtener por la violencia y la dominación lo que otros tienen «bajo el suelo», como en la guerra de Iraq.
17. Contra la hipótesis de Blaut, 1993.
18. Véase Amin, 1974, 57 ss.
19. Ribeiro, 1968, 119 ss. Ribeiro indica que el primer elemento de la Revolución industrial es la utilización «del carbón como combustible [...] Es así como de 1860 a 1930 la producción mundial de carbón pasa de 132 a 1.454 millones de toneladas» (pp. 221-222).
20. Frank, 1998, 168.
21. Quizá algo antes.

22. Hasta aquí Ribeiro, 1968, 126.

23. Hemos escrito tres obras sobre la teoría de lo que significa el capitalismo industrial: Dussel, 1985, 1988, 1990.

24. Véase Wallerstein, 1989, III, 1-53.

25. «Se presenta la teoría de Hume como un desafío lanzado a la existencia misma de la filosofía política» (Hill, «David Hume», en Strauss, 1987, 590). «Ante sus escritos políticos, cuya tendencia moderada parece a primera vista poco congruente con la carga revolucionaria de su teoría del conocimiento, ha predominado la perplejidad» (Colomer, «Estudio preliminar», en Hume, 1994, ix). Véase además, Broiles, 1969; Bunge, 1961; Aiken, 1948; Glathe, 1950.

26. Hume exclama: «Compárese la situación actual de Gran Bretaña con la de hace dos siglos [cuando España hegemonizaba la Modernidad *temprana*]. Todas las artes, tanto agrícolas como manufactureras, eran entonces muy rudas e imperfectas» («De la rivalidad comercial», en Hume, 1994, 143).

27. «De los primeros principios del gobierno», en Hume, 1994, 23.

28. *Ibid.* Lo que acontece es que se trata de la primera revolución política burguesa industrial. Oligarquías mercantiles pudieron tener un gran poder en las ciudades fenicias, griegas o en Venecia, pero no del mismo tipo que la burguesía industrial.

29. Libro I del *Tratado de la naturaleza humana* (Hume, 1998, 15 ss.; 1968, I, 11 ss.).

30. Libro III (pp. 295 ss.; II, 165 ss.

31. Libro II (pp. 183 ss.; II, 3 ss.).

32. Hinkelammert, 2003. Poco agregaré a la exposición de Hinkelammert, si no es lo resumido de mi descripción y los errores que pueda cometer.

33. *Tratado*, Libro III, parte II, sec. I, «¿Es la justicia una virtud natural o artificial?» (Hume, 1998, 308; 1968, II, 184 ss.).

34. *Ibid.*, sec. II; p. 313; II, 191-192.

35. *Ibid.*, Libro I, I, sec. VI; p. 66; I, 90. Escribe: «La idea de causa y efecto se deriva (*derived*) de la *experiencia* (*experience*) [subraya Hume] que nos informa de qué objetos particulares en *todos los casos pasados* (*in all past instances*) han sido constantemente unidos [...]» (*ibid.*, p. 66; p. 92).

36. *Ibid.*, Libro III, II, sec. I; p. 312; II, 191.

37. *Ibid.*, p. 316; p. 196.

38. Esta «abstención» es ya fruto de saber conducir las pasiones para poner límite a otras pasiones por medio de otras pasiones. Porque la justicia no niega las pasiones, sino que las dirige «mediante un cambio de dirección» (*ibid.*, p. 317; p. 197). Por otra parte, esta «abstención» no es como la de Hobbes, para que los súbditos nieguen su derecho a actuar y sólo el soberano ejerza el poder natural (que es un acto político); aquí, en cambio, es una «abstención» económica que restringe la pasión por apropiarse de la propiedad del otro.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. Véase el concepto de «dialéctica» en Dussel, 1974c. El método dialéctico en este sentido lo aplican no sólo Platón y Aristóteles, sino igualmente Descartes y Kant, y por supuesto también Hegel y Marx. Popper debería incluir también entre los «enemigos» de su «sociedad abierta» a Hume, por haber usado un método «holístico», como mostraremos a continuación con sus mismos textos.

42. *Ibid.*, Libro I, I, sec. I; p. 15; p. 11.

43. En neurología cerebral diríamos que en el «neocórtex» se producen «mapas» de los estímulos externos (sensaciones, impresiones), que son ordenados o «categorizados perceptualmente» (mapas de mapas), y que, por su parte, se los organiza o «categoriza conceptualmente» (mapas de estos mapas de segundo nivel, ideas). Trillones de relaciones de cientos de millones de «grupos neuronales» (véase Edelman, 1992, 81 ss.), donde cada neurona puede funcionar en diferentes «mapas» (Dussel, 1998, § 1.1). Un «mapa» puede tener desde 50 hasta 10.000 neuronas. Las «pasiones» (de las que tanto se ocupa Hume), en cambio, son fenómenos neuronales de muy diferentes estructura. Son un momento del «sistema límbico»; de manera que el dolor (una sensación, «impresión» para Hume) puede disparar una emoción primaria (miedo); ésta puede reflejarse como emoción secundaria o sentimiento (temor al miedo), que se conecta con el sistema neocortical (momento cognitivo, de imagen, de «mapas»: conozco, imagen presentada por la memoria, el sentido o contenido del temor al miedo ante el dolor). De manera que las «pasiones» tienen también un momento donde intervienen «mapas» (hay concepto del sentimiento que reacciona ante emociones, disparadas por sensaciones de dolor). «Los sustratos inmediatos de los sentimientos son el resultado de mapeos (*mappings*) de una miríada de aspectos de los estados corporales en las regiones sensitivas diseñadas para recibir señales del cuerpo» (Damasio, 2003, 87). Hume no imaginaba que la estructura del sistema emocional del cerebro era millones de veces más

compleja de lo que su descripción haría suponer. Volveremos en la parte arquitectónica de la política a todo el tema de los «sentimientos políticos» (en relación a Nietzsche, Derrida o Žižek).

44. Hay entonces «mapas» de «mapas» y conexiones inter-«mapas» constituyendo «el todo del sistema cognitivo cerebral» diría hoy un neurólogo.

45. *Op. cit.*, Libro I, I, sec. IV: «De la conexión o asociación de ideas» (pp. 20 ss.; pp. 19 ss.).

46. Hoy se denomina «categorizar» los «mapas», que es lo mismo que organizar las ideas. Cada cerebro subjetivo organiza de manera distinta sus «mapas», pero al final coinciden en mecanismos muy simples entre los que se encuentran, ciertamente, los aquí descritos por Hume.

47. *Ibid.*, Libro I, III, sec. IV; p. 58; p. 78. ¿«Derivar» *desde* dónde y *hacia* dónde?

48. Véase Bnnge, 1972, 19 ss.

49. Esta Parte III del Libro I del *Tratado* se denomina «Sobre el conocimiento y la probabilidad». Pero probabilidad como «posibilidad» (lo opuesto a lo «imposible»). Se trata de la «imposibilidad» de la idea o impresión en relación a un objeto que sería una «relación *necesaria*», o la «necesidad» como objeto, lo cual es imposible.

50. *Tratado, ibid.*, pp. 59-60; p. 80.

51. «De la repetición de una impresión pasada, aunque sea al infinito, no surgirá una nueva idea original como lo es la de la conexión necesaria» (*ibid.*, VI; p. 66; p. 91). Se trata del «infinito malo» de Hegel.

52. «Mostrar» (del griego *deixis*: el dedo índice que indica o muestra) no es «de-mostrar» (*apo*: desde; *apo-díctico*: lo que se muestra «desde» el fundamento). Lo que no tiene fundamento (porque es el fundamento) no se puede de-mostrar apo-dícticamente, sino que se debe mostrar deísticamente por la *imposibilidad* del contrario. La dialéctica *muestra* los principios de la ciencia y del conocimiento (que es lo que busca Hume). La ciencia «de-muestra» a partir de los principios «mostrados» como ciertos sin demostración alguna. Estamos en el nivel de «mostrar» el principio de la organización de la «realidad *objetiva*» como *objetiva*, no como *realidad*.

53. En este sentido estricto es un encontrar los «límites» de la «razón», una «crítica» de la razón.

54. Para Kant, Hegel, Marx o Heidegger el «entendimiento» (en Hume la «razón») dice relación *óntica* con un objeto; la «razón» (o la «comprensión» para Heidegger) dice relación *ontológica* con la «Totalidad» (para Hume el «entendimiento», pero liberado de su relación unívoca con «un» objeto de la experiencia y abierto a la «Totalidad» del mundo de la experiencia en cuanto tal).

55. *Mind* reemplaza aquí a «razón», es otro tipo de racionalidad (es la «razón» kantiano-hegeliana).

56. Este «pasar» es ya el «pasar-sobre» (*über-gehen* dialéctico de Hegel).

57. En la sección correspondiente ha explicado qué significa «creencia», ya que es el tipo de racionalidad propio del «conocer» de la relación de causalidad entre causa-efecto como conexión necesaria.

58. Es decir, por nna mera relación óntica, de objeto numérico a otro objeto numérico de la experiencia, que es nn nuevo *tipo de relación* (*ontológica*).

59. *Together* puede traducirse por «entre sí», pero deseamos darle un sentido fuerte, el sugerido por este y todos los demás textos sobre el tema.

60. Para Hume, como veremos, hay al menos cinco tipos de racionalidad: 1) «razón» óntica; 2) «mente» ontológica de ideas en la imaginación; 3) «entendimiento» de objetos; 4) «concepción» como mera producción de una idea posible (no contradictoria lógicamente); 5) «creencia» de que las ideas (en su totalidad o en cada caso) corresponden a los objetos existentes (en su totalidad o en cada caso) (véase *ibid.*, sec. VII; pp. 69 ss.; pp. 96 ss., sobre la «creencia»). La «creencia» como tipo de racionalidad recuerda a la «fe» de Hegel, en la que la «representación» corresponde a la «Idea» (en la filosofía de la religión), o a la «fe» de Kant en la que la «representación» corresponde al *noumenon* (fe racional). Véase Dnssel, 1973b, 110 ss. Allí explicamos el sentido de la «fe racional» en Kant: por ello —escribe Kant— «me ha sido necesario subsumir el saber (*Wissen*) en la fe (*Glaube*)» (*KrV*, B XXIX-XXX).

61. *Tratado, ibid.*, p. 68; p. 94.

62. *Ibid.*, VII; p. 69; p. 96: «[...] existence of objects». Hay diferencia entre «la simple concepción (*conception*) de la existencia de un objeto y la creencia (*belief*) en él» (*ibid.*; p. 70; p. 96). La «concepción» de la existencia de un objeto puede referirse sólo al de una idea de ese objeto como lógicamente posible, como no contradictoria. En cambio, la creencia en su existencia es una afirmación que parte de la experiencia y que no sólo se refiere a su posibilidad lógica, sino a su factibilidad empírica.

63. *Ibid.*, p. 70; p. 97.

64. *Ibid.*, sec. XIII, p. 100; p. 143.

65. *Ibid.*, sec. XI ss.; pp. 89 ss.; pp. 126 ss.

66. Véase *supra* [47].

67. Véase *supra* [63-65].

68. *Ibid.*, sec. XIV; p. 109; p. 157.

69. Éstas son las dos proposiciones a las que se refiere: 1) la razón por sí sola puede dar lugar a una idea original, y 2) se necesita una causa para todo comienzo de existencia.

70. La «eficacia» por la que la causa pone el efecto.

71. Como puede verse, «derivación» no es deducción; tampoco «inferencia» es inducción. La derivación infiere, es decir, pasa del orden de los objetos, impresiones o totalidad de la experiencia al orden de las ideas. Es «inclusión» en el orden de las ideas de un momento de «otro» orden.

72. Es el *Übergehen* dialéctico: del orden de la experiencia, de las impresiones del entendimiento, al orden de las ideas de la mente por reflexión.

73. *Ibid.*, p. 108; pp. 155-156.

74. En esta sección XIV Hume reitera que «creemos» en esa «relación como necesaria» por «repetición frecuente (*frequent repetition*)», «la mente (*mind*) se halla determinada por la costumbre (*determined by custom*)», «la inclinación que la costumbre produce al pasar de un objeto a la idea de su acompañante usual (*usual*), «la repetición no descubre nada en los objetos, sino que tiene tan sólo influencia sobre la mente».

75. *Ibid.*, p. 113; pp. 183-164.

76. *Ibid.*, Parte IV, sec. VII; p. 172; vol. I, p. 251. La imaginación hace presente la totalidad de las ideas como memorizadas. Es el «mundo» en el sentido ontológico, que el principio de causalidad organiza.

77. *Ibid.*

78. *Tratado*, Lib. II, I, sec. I ss.; pp. 183 ss.; vol. II, pp. 3 ss.

79. «La moral [...] no puede derivarse (*derived*) de la razón» (*ibid.*, Lib. III, I, sec. I; p. 296; p. 167). La «derivación» no es analítica sino dialéctica, a partir de la totalidad del mundo de la experiencia pasional. Es una «derivación» desde el orden de las pasiones, donde la razón tiene una función secundaria, pero tiene algún papel. Como para Spinoza, proponiendo imágenes, ideas o objetos (objetivos) a las pasiones.

80. *Ibid.*, sec. II; p. 304; p. 178. Ese principio no es un principio de valor ni un juicio de valor (cuestión que no puede existir para Hume). Si hubiera de definirse en esos términos debemos decir que el principio práctico, moral o político, como veremos, parte de «juicios de hecho»: si no hay orden entre las pasiones el ser humano se destruiría. De otra manera: si no se respetara el principio moral la especie humana no podría sobrevivir. Es un juicio de hecho.

81. La «idea» en el orden cognitivo ocupa el lugar arquitectónico de la «virtud» en el orden práctico. Hay idea o principio de causalidad; habrá virtud o principio de justicia.

82. *Ibid.*, II, sec. II; p. 317; p. 197.

83. Hoy podría igualmente criticar la ficción de la «situación originaria» de Rawls o la «comunidad perfecta de comunicación» de Apel.

84. *Ibid.*, p. 318; p. 198.

85. *Mateo* 4, 3. Es el ejemplo que continuamente trae Hinkelammert de un mundo donde la justicia o la injusticia no son ya posibles. Y esto, porque es un mundo empíricamente imposible de la extrema abundancia.

86. Para los Padres de la Iglesia, que apoyan en el monacato la «comunidad de bienes», la problemática de que *antes* del pecado original todo estaba en común (un mundo posible, pero no el real empírico actual), y que *después* del pecado original la propiedad privada era necesaria (en el mundo real), era una derivación dialéctica por imposibilidad. De esto concluían que por «derecho natural» todos tenían acceso común a los bienes de la tierra, y sólo por *ius gentium* se tenía propiedad privada. Es interesante que al fin del siglo XIX los teóricos del Vaticano adoptaran la concepción «moderna» de la propiedad y afirmaran que la propiedad era de «derecho natural». Los Padres de la Iglesia (contra la propiedad helenista y romana), Hume (a favor de la propiedad capitalista como necesaria) y Marx (contra la propiedad capitalista juzgada desde la vida humana) estaban de acuerdo en que la propiedad se «deriva», porque no es natural, pero es necesaria (para Hume *como* capitalista, para Marx *como* planificada estratégicamente), mientras que el Vaticano había perdido el sentido histórico de la cuestión (y era tan capitalista como Locke o Smith).

87. *Investigación sobre los principios de la moral*, sec. III; Hume, 1968, 37.

88. *Tratado*, *ibid.*, p. 319; p. 200. El traductor castellano en vez de «deriva» dice «produce». Destruye así el sentido del texto. Se trata de una «derivación» dialéctica, como en el caso del principio de causalidad.

89. En mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, caps. 4 ss.) «derivo» una ética *crítica* desde la «imposibilidad» de un orden o una acción «perfectos». Un orden «imperfecto» produce «inevitablemente», como contingencia universal, efectos negativos a corto o largo plazo. Tomar responsablemente esos efectos «negativos» *funda* (deriva) una ética crítica, deconstructiva. Esto significaría un uso del método de derivación de Hume.

90. «[...] la moralidad [...] tiene influencia sobre las pasiones» (*ibid.*, L. I, I, sec. I; p. 296; p. 166).

91. *Ibid.*, II, sec. II; p. 314; p. 193.

92. *Ibid.*, p. 313; p. 191. Las exigencias del *Libro de los muertos* del antiguo Egipto (cap. 124), el *Mateo* 25 del cristianismo primitivo, y de nuevo presente en el prólogo de *El origen de la familia* de Engels.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*, p. 315; p. 194.

95. No querría jugar con las palabras, pero aquí Hume usa la misma palabra, *constant*, que vale tanto para la «conexión constante» (no es la «necesaria»: la causalidad) como para la «posesión constante» (no es el fundamento «necesario»: la justicia).

96. El traductor castellano dice «con ella», una relación de la posesión con «la justicia». Pero el texto dice *to him*, con el propietario. La relación constante del propietario y lo apropiado (como de la causa y el efecto) no puede tener una impresión en cuanto a su «apropiabilidad» (la necesidad de la conexión «necesaria» de la causa-efecto), sino que se descubre desde el horizonte de la justicia. Por ello es una «inferencia de la mente» o, dicho de otra manera: la justicia, como hecho humano moral (en el orden de las pasiones y no de las impresiones cognitivas, de las propiedades físicas de los objetos o como orden natural), es una «relación social» (diría Marx en consonancia con Hume).

97. *Ibid.*, p. 316; p. 196. «Es por tanto absolutamente [imposible] imaginar que podamos tener una idea de propiedad sin comprender plenamente la naturaleza de la justicia» (*ibid.*).

98. *Ibid.*, p. 319; p. 201.

99. *Ibid.*, sec. VI; p. 339; p. 228.

100. *Ibid.*, sec. II; p. 316; pp. 196-197.

101. Digo «no suficiente» porque no duda de la eficacia universal de la propiedad privada capitalista. Debió ser escéptico también de ella.

102. En mis tres obras sobre Marx (Dussel, 1985, 1988 y 1990) hay continuas referencias a A. Smith, en especial en la segunda de ellas, caps. 3-6.

103. Véase Dussel, 1998 [82].

104. *Una investigación sobre la naturaleza...*, libro IV, caps. II-V (Smith, 1984, 399 ss.).

105. Véase lo dicho sobre el tema en [28] y [30-31].

106. Con toda evidencia estamos ya en la problemática kantiana, que Kant descubrió también en su lectura de Hume y de Smith históricamente. Debe a los empiristas (qne en realidad no lo fueron tanto) el descubrimiento de su método dialéctico. No se olvide que la *Crítica de la razón pura* es una «crítica» o definición de los «límites» del conocer; es decir, que hay que saber lo que no puede conocerse, pero que se postula como real (el *noumenon*, por ejemplo).

107. Véase Gutiérrez, 1998, 29 ss. Tendremos muy en cuenta esta obra, que dirigí como tesis de maestría, en lo que respecta a *La teoría de los sentimientos morales*. Al finalizar *La teoría...* escribe: «En otro estudio procuraré explicar los principios generales del derecho y el Estado [...], no sólo en lo relativo a la justicia sino en lo que atañe a la administración, las finanzas públicas, la defensa y todo lo que cae bajo el ámbito legislativo» (final de la obra; Smith, 1997, 595; 1982, 342).

108. Smith, 1978.

109. La «justicia» ocupa los libros I y II de *Una investigación...*; el «gobierno» ocupa los libros III y IV; los «ingresos», el V; la defensa militar, la Parte I del cap. I del libro V.

110. Hemos insistido en otros lugares en la presencia del «ojo» de Osiris, aquel dios egipcio del «juicio final» en la gran sala de Ma'at (véase Dussel, 1998, [5] y [405], y *supra* [7]. Atraviesa el pensamiento semita y helénico-romano (por tanto, el estoico también), islámico y europeo medieval y moderno. Es la «conciencia moral» como la «visión» interior que juzga y como la «voz» que recrimina o da satisfacción por el deber cumplido.

111. Otra manera de situar la subjetividad moderna desde Descartes, como el *Ich denke* de Kant o el posterior *Ur-Ich* de Husserl.

112. «Of Sympathy», en *La teoría...*, I, sec. I, cap. 1 (Smith, 1997, 50; 1982, 9).

113. *Ibid.*, cap. 4; p. 22: «la armonía de la sociedad».

114. Recuérdese que del «Tratado de la justicia» de la «ética» (libro V de la *Ética a Nicómaco*) se desgajará en este momento la «economía política» moderna.

115. *Ibid.*, sec. II, cap. V; p. 106; p. 40: «Of the selfish Passions». En esto Smith se separa claramente de Mandeville.

116. Es el *daímon* estoico: *C2*.

117. Éste es el «espectador *empírico*».

118. *Ibid.*, III, cap. 1; p. 231; p. 113.

119. Ambiguamente, en Smith, este «tribunal» (*B*) es, por una parte, el juicio público empírico (*B2*) como totalidad acerca de la conducta de alguien (como la opinión pública o el juicio de un tribunal establecido); por otra parte, se vislumbra ya como un nivel trascendental (el «tribunal de la historia»), humano, como horizonte de pretensión universal; y, en un tercer sentido, un espectador propiamente «trascendental», casi kantiano.

120. *Ibid.*, cap. 2; pp. 251-252; pp. 130-131. La presencia del «ojo» («cuya mirada nunca puede ser engañada») de Osiris es evidente. Smith escribe: «ese semi-dios (*demigod*) dentro del pecho» (*ibid.*).

121. «Naturaleza» neoestoica es tanto el nivel *A* como el *B*, articulado con el *C*, del Esquema anterior. La «benevolencia» es un sentimiento propiamente moral, en *C1*.

122. Es simplemente un sentimiento (en *C1*) no propiamente moral, sino natural.

123. Es el espectador imparcial «en el pecho» (en *C1*).

124. *Ibid.*, cap. 3; p. 260; p. 137.

125. *Ibid.*, cap. 4; pp. 291-292 ; pp. 159-161.

126. Una «derivación» semejante a la de Hume.

127. *Ibid.*, p. 299; p. 163.

128. *Ibid.*, IV, cap. 1; p. 331; p. 183.

129. Aquí contra su maestro Hutcheson.

130. Aquí se expresa ya lo «no-intencional» del cumplir con un orden que sobrepasa el conocimiento explícito del agente (*C2*).

131. *Ibid.*, p. 333; p. 185.

132. *Ibid.*, III, cap. 4; p. 291; pp. 158-159. «Pero la naturaleza no ha dejado a esta tan importante debilidad sin remedio [...]» (*ibid.*). O podemos llegar a formar «reglas generales» o la «mano invisible» obra a nuestras espaldas para que el orden prevalezca. Escribe Germán Gutiérrez: «Y es en este punto en el que Smith termina distinguiendo toda esfera empírica del juicio (espectadores empíricos, que en última instancia es moralidad vigente) [nuestro *B2* del esquema] de la esfera trascendental del juicio (esto es, juicio de un sujeto trascendental que juzga a la luz de un punto de vista imposible en la mera empiria, pero que es condición de ésta: el punto de vista de la Totalidad presente y futura» [*B1*] (Gutiérrez, 1998. 86), y esto abriría ya *directamente* la interpretación kantiana del sujeto *trascendental* práctico.

133. El «principio de justicia» era la condición de posibilidad de la sociedad civil para Hume.

134. *Una investigación...*, libro I, cap. 2; Smith, 1984, 17; 1985, 119.

135. Smith, con mucho tino, explica que entre los animales no puede haber intercambio porque no hay posibilidad de lenguaje. El «mercado» es antes que nada un «intercambio» de palabras; es un diálogo, un altercado, una puja, un argumentar por el «precio» del producto, y por ello se funda en un «acuerdo» previo: el consenso del precio (que supone el valor) del producto constituido ahora en mercancía.

136. *Ibid.*, II, cap. 3; p. 310; p. 443.

137. *Ibid.*, I, cap. 2; p. 17; p. 119. El texto continúa: «[...] es el principio (*principle*) a que debe originariamente la opulencia el conjunto de una nación y el particular de sus individuos, [ese principio] es capaz, por regla general, de sostener *el progreso natural* de las cosas hacia su mejoramiento (*the natural progress of things toward improvement*) [...] al igual que el desconocido principio de la vida animal (*unknown principle of animal life*) restituye casi siempre la salud y el vigor [... aun contra] las equivocadas prescripciones de los doctores» (*ibid.*). Vemos claramente expresada la utopía de la Ilustración que como Diderot exalta el «progreso», el optimismo infinito moderno del aumento indefinido, que llevará a la, en ese entonces imposible de diagnosticar, destrucción ecológica y social de la tierra y la humanidad. La utopía de un mercado naturalmente armónico se funda en esta otra utopía más básica todavía.

138. Lo de ser «posesor» del trabajo que pueda venderse es una metáfora, y tomada seriamente es una metáfora encubridora e inmoral: el cuerpo que trabaja no puede «venderse», ni por un segundo. Además, el que haya ricos o pobres es como un «estado segundo de naturaleza» para Smith, lo que refutará J.-J. Rousseau.

139. Es decir, en una ética que ahora es «condición de posibilidad» de la existencia misma y del funcionamiento del mercado como tal. Si un actor (el desfavorecido) no aceptara disciplinadamente (éticamente) la propiedad del dinero del otro y su propia pobreza, la asignación de la peor tarea en la división del trabajo, o si no se cumpliera el contrato..., el mercado no podría *facticamente existir*.

140. Que el mercado sea un sistema armonioso y que tienda al equilibrio es el fruto de la transformación dogmática *de una metáfora*, a todas vistas no empírica (la llamo con Ricoeur, contra Ricoeur, «ético-mítica» por ello), *es un (pretendido) juicio de hecho* aceptado como un «principio *racional*». Hemos visto cómo se originó esta metáfora en la obra ética de Smith.

141. Véase que no descarta la pasión de benevolencia, pero le quita la exclusividad.

142. No es la causa exclusiva, pero es la más «segura».

143. Que no es idéntico al «egoísmo».

144. *Ibid.*, p. 17; pp. 118-119.

145. Tampoco Mandeville era tan cínico como se lo presenta frecuentemente, ya que se opuso a una ética tradicional de las virtudes de la sociedad ligada al horizonte oligárquico terrateniente (que porque no era ya vigente se manifestaba cada vez más como pura hipocresía) e intentó justificar la emergencia de una minoría creativa e influyente propiamente mercantil. Esta nueva clase necesitaba una nueva ética que Mandeville bosqueja, pero que no sabe fundamentar adecuadamente. Smith, desde el mundo industrial, que asume los intereses mercantiles, y mediante el «mercado» (como mediación teórica) soluciona el dilema mandevilleano: puede haber «amor a sí y al propio interés» (que no es propiamente vicio), y al mismo tiempo, mediante la división del trabajo del mercado, producción de riqueza pública, nacional, que beneficia a todos, en la argumentación de Smith.

146. Se trata de un accionar no-intencional (*unintentional*).

147. Quiere con esto indicar que no es un «vicio» como acepta provocativamente Mandeville (que en realidad tiene una concepción del vicio que podría ser aceptada en una posición crítica).

148. *Una investigación...*, IV, cap. 2; p. 402.

149. En el caso de la monarquía hobbesiana.

150. Y aquí incluye al parlamentarismo británico.

151. *Ibid.*

152. Recuérdese el «principio de justicia» de Hume.

153. *Ibid.*, IV, cap. 9; p. 612.

154. Véase el parágrafo [76].

155. Hay que observar que las mayorías populares valen menos políticamente que los «principales sectores del país», que necesariamente deben ser los propietarios.

156. *Ibid.*, V, cap. 1, parte 1; p. 627.

157. *Ibid.*, I, cap. 1; p. 7; p. 110. Parece ser que Smith pudiera estar inspirándose en *La fábula de las abejas* de B. de Mandeville, en el «Sexto diálogo» (Mandeville, 1997, 582 ss.), donde se encuentra la tesis central de que «mediante una hábil dirección, los vicios privados [pneden convertirse] en beneficios públicos» (p. 583). Critica al maestro de Smith Hutcheson (p. 603), pero enuncia una tesis muy smitheana: «La sabiduría (*wisdom*) de la que estoy hablando no es el producto de un agudo entendimiento o de una intensa meditación, sino [...] adquirido mediante una larga experiencia en el trabajo» (p. 585). Se trata de lo *unintentional*, a lo que tanto provecho sacará Smith. Por otra parte, Mandeville sugiere el tema que trataré de inmediato: «La economía o la existencia de la sociedad civil [...] se halla enteramente edificada sobre la variedad de nuestras necesidades [...] Esperar que los otros nos sirvan por nada es poco razonable. Por lo tanto, todo el comercio que los hombres muestran tener juntos debe ser un continuo intercambio [...] Cuanto mayor es el número de miembros de una sociedad, más extensa es la variedad de sus deseos [...] Una gran nación civilizada sería [im]practicable sin lenguaje como [...] sin dinero» (pp. 605-606). Mandeville, como Marx, ha invertido el orden de la fundamentación.

158. *Ibid.*, cap. 2; p. 16; p. 117.

159. *Ibid.*, cap. 3.

160. *Ibid.*, cap. 4. Vemos que sintetiza todo lo alcanzado por Locke y Hume.

161. Siguiendo a Aristóteles escribirá: «Debemos advertir que la palabra *valor* tiene dos significados diferentes: pues a veces expresa la utilidad (*utility*) de un objeto particular, y otras, el poder de comprar otros bienes, que confiere la posesión del objeto. Al primero podemos llamar *valor de uso* (*value in use*); al otro, *valor de cambio* (*value in exchange*)» (*ibid.*, I, cap. 4; p. 30; p. 131). Esta clásica distinción será finamente estudiada por D. Ricardo, agregando todo un desarrollo propio de la posibilidad de contemplar la Revolución industrial en su esplendor, principalmente en la sección 4 del capítulo 1 de *Los principios de la Economía política y la Tributación* (1820): «El principio de que la cantidad de trabajo empleada en la producción de los bienes regula su valor relativo [...]» (Ricardo, 1959, 18 ss.; 1973, 18 ss.). En el nivel teórico de la crítica de estos conceptos Marx brillará por su mayor precisión, mostrando las contradicciones de esta importante escuela en relación con el «valor-trabajo».

162. *Ibid.*, cap. 5; p. 31; p. 133. Más adelante dice: «El trabajo es la medida universal y más exacta del valor, la única regla que nos permite comparar los valores de las difereutes mercancías en distintos tiempos y lugares» (*ibid.*, p. 37; pp. 139-140).

163. Es como un «estado de naturaleza» económico. La fórmula se repite al comienzo del capítulo 8: «En el estado originario (*original state*)».

164. Este hecho que hay que «explicar» en la economía política se toma como un «segundo» *estado de naturaleza*. Es un «hecho» cuasi-natural. El pensamiento crítico mostrará cómo «no es un hecho» sino el resultado de un proceso «histórico» que hay que *explicar* científicamente. En esta sutil diferencia entre «hecho» o «resultado histórico» está toda la cuestión de la economía hasta la actualidad.

165. Obsérvese que no es el «trabajador» el que *pone* el trabajo, sino el capitalista el que lo compra (pero nunca lo pone, porque lo compra del otro). En alemán el que «da el trabajo» (*Arbeitgeber*) es el empresario. Se ha invertido completamente el sentido de la cuestión.

166. *Ibid.*, cap. 6; p. 47; pp. 150-151.

167. *Ibid.*, p. 64; p. 168.

168. «El precio natural [tiene] tres componentes: salarios, ganancia y renta» (*ibid.*, cap. 7; p. 61; pp. 165-166). Está de más indicar que Karl Marx analizará de muy diversas maneras estas falacias que están en el fundamento de toda la economía política burguesa (de Smith a Ricardo, Malthus, Marshal, Jevons, Keynes... hasta Milton Friedman o Hayek). Véanse mis obras (Dussel, 1985, 1988 y 1990), en las que en numerosos parágrafos nos referimos ampliamente a todos estos aspectos de la obra de Smith.

169. Aparece indirectamente en la cuestión del salario, que debería pagar tanto como lo necesario para reproducir la vida del trabajador. «La subsistencia del trabajador, o el precio real del trabajo [...] cambia según las circunstaucias» (*ibid.*, cap. 5; p. 36; p. 138). Marx mostrará que es un concepto vacío aquello del «precio del trabajo», porque el trabajo no tiene valor, siendo en verdad «la fuente creadora de todo valor» (Dussel, 1990, cap. 9).

170. *Ibid.*, cap. 8; p. 67; p. 171.

171. *Ibid.*

172. *Ibid.*, p. 77; p. 181.

173. Con respecto a la esclavitud, y como Locke, Smith tiene el atrevimiento de decir: «Aunque el mantenimiento o sustitución de un criado libre cotra a cuenta de su amo, cuesta, sin duda, a éste menos que el de un esclavo [...] Cuando se trata de un hombre libre, lo maneja él mismo [del fondo de subsistencia]. Los desarreglos que generalmente se advierten en la hacienda del rico [esclavista] se traslucen en el cuidado del esclavo, mientras que la *frugalidad y la cuidadosa atención del pobre* se encuentran naturalmente en el hombre libre» (*ibid.*, pp. 78-79; pp. 183-184). El cinismo aquí es hablar de «frugalidad» como expresión que significa la miseria del obrero inglés del siglo XVIII, nos muestra la prisión que constituye el «horizonte burgués» de la interpretación de la realidad. Éstas fueron las razones *morales* dadas para justificar la liberación de los esclavos: son demasiado caros. Por ello, como hemos dicho más arriba, fueron las razones tenidas en cuenta, y no las de Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI o de John Wesley en el siglo XVIII.

174. *La teoría de los sentimientos morales*, III, cap. 2; pp. 253-354; p. 132.

175. En 1748 *L'Esprit des Lois* de Montesquieu; en 1750 el prospecto de Diderot de la *Encyclopédie*; en el mismo 1750 *Discours sur les Sciences et les Arts*, en 1753 *Sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, y en 1762 *Du contrat social* de Rousseau; en 1756 *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* de Voltaire.

176. Rousseau, 1963, 199-232.

177. *Ibid.*, I, 206-207: «Voyez l'Egypte, cette première école de l'univers [...] la mère de la philosophie». Continuamente se ve confirmada la tesis de Martín Bernal (1987) de que el Romanticismo alemán destituirá a Egipto como la cultura clásica originaria de Europa y colocará en su lugar al «milagro griego». Poco después vuelve a nombrar a Egipto como el origen de la civilización y de los mitos griegos (p. 214).

178. *Ibid.*, 208.

179. *Ibid.*, 213.

180. No hay que olvidar que entre 1717-1720 Montesquieu publica las *Cartas persas* (Montesquieu, 1994).

181. *Discurso*, I, 208.

182. Hay un cierto anticipo nietzscheano muy claro en su posición.

183. *Ibid.*, 210: «Socrate, faisant l'éloge de l'ignorance!» (*ibid.*, 211). El Sócrates de Nietzsche es un racionalista, el de Rousseau un antirracionalista.

184. *Ibid.*, II, 214. El texto se asemeja notablemente al de Taciano (*Discurso contra los griegos*, 170 d.C.) cuando escribe: «De los babilónicos [tomaron] la astronomía, de los persas la magia, la geometría de los egipcios, el conocimiento del alfabeto de los fenicios [...]» (véanse los textos en Dussel, 1998 [20], y *supra* [33]). Esto significaría que Rousseau se auto-interpreta como un cristiano primitivo, del tiempo del Evangelio (no de la Iglesia burocrática posterior), ante la corrupción del Imperio romano o de la Europa decadente que necesita una revolución (la del 1789, en la que ciertamente Rousseau no lo hubiera pasado muy bien, aunque la anticipó con sus obras deconstructivas).

185. *Ibid.*, 216.

186. *Ibid.*, 217.

187. *Ibid.*, 220. «Los príncipes y la nobleza italiana se ocupan más en transformarse en ingeniosos y sabios que en ejercer el arte fuerte y guerrero» (*ibid.*).

188. *Ibid.*, 223.

189. En clara alusión a la «Ilustración».

190. *Ibid.*, 226. «Los Verulam [Bacon], los Descartes y los Newton, estos preceptores del género humano, no lo son de ellos mismos» (p. 227).

191. Rousseau, 1963, 233-266.

192. Más arriba, al final del apartado [164].

193. Discurso sobre *Cuál sea el origen de la desigualdad...*, 252.

194. *Ibid.*

195. *Ibid.*, 253. Es decir, el «estado de naturaleza» es el resultado de sustraer cualidades al «estado civil», pero lo que acontece es que dicho procedimiento es absurdo. Por ello, en la *tesis 17.1-3* de nuestra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, 625 ss.) hemos indicado que en el origen de la especie humana no hay libido, ni libertad, ni lenguaje, ni autoconciencia, sino inicialmente, porque el instinto todavía no ha dejado lugar a las «instituciones», a la cultura, a las exigencias éticas y políticas.

196. *Ibid.*, I, 258.

197. *Ibid.*, 259.

198. Es famosa la descripción de Rousseau sobre el origen de la lengua (*ibid.*, 270 ss.) como proceso histórico.

199. *Ibid.*, 279.

200. *Ibid.*, 280.

201. ¿Es el tema de Smith en *La teoría de los sentimientos morales*?

202. *Ibid.*, 282.

203. *Ibid.*, II, 293.

204. Es interesante indicar que Rousseau comienza por el «sujeto» de las «necesidades» (visión ético-antropológica), mientras que Smith parte del «mercado» (y del «capital»), de donde se deriva la «división del trabajo» en vista de la «renta», la «ganancia» y el «salario» mediando el «dinero» (visión económico-burgnesa).

205. *Ibid.*

206. *Ibid.*, 300.

207. El eurocentrismo inevitable, no advirtiendo que el cultivo del arroz evita usar animales de tiro, no necesita el arado y tiene varias cosechas al año, siendo más productivas, tal como descubrieron los chinos e indostánicos.

208. *Ibid.*, 302. Todo esto ha tenido mayor influencia, para Rousseau que la mera propiedad. Muestra cómo la agricultura debió ser anterior a la propiedad privada porque debió haber una posesión de *algo* común para poder repartirlo *con exclusión* de terceros (p. 304).

209. *Ibid.*, 307.

210. Nos pareciera escuchar la crítica de M. Horkheimer a la Ilustración (Dussel, 1998 [236]).

211. *Ibid.*, 308-309.

212. *Ibid.*, 309.

213. *Ibid.*, 310.

214. *Ibid.*, 312.

215. *Ibid.*, 318.

216. *Ibid.*, 320.

217. *Ibid.*

218. *Ibid.*, 323.

219. *Ibid.*, 329-330.

220. Rousseau, 1963, 49-197.

221. Éste es ya el dilema: ¿cómo respetar su libertad y sin embargo crear instituciones *necesarias* que le hacen perder dicha libertad?

222. *Del contrato social*, libro I, cap. 1; p. 50.

223. *Ibid.*

224. En una *Política de la Liberación* esos dos momentos deberán ser el tema de la *Primera parte* [*a*] («El orden ontológico político») y de la *Segunda parte* [*b*] («Deconstrucción y Liberación»).

225. En efecto, hay dos críticas posibles. Desde el origen, el pasado, el «tiempo de la inocencia» o el paraíso (Rousseau), o desde el futuro, el fruto de la transformación histórica (Marx). Una política de liberación asumirá decididamente esta segunda posición, como veremos frecuentemente más adelante.

226. *Ibid.*, cap. 2.

227. *Ibid.*, cap. 3; p. 53.

228. Rousseau no sólo critica la teoría de Locke sino también la de Grotius sobre la esclavitud. Nadie puede entregarse como esclavo, ni nadie puede arrogarse el derecho de tener esclavos. Además, «el pretendido derecho de matar a los vencidos no se deriva de ninguna manera del *estado de guerra*» (*ibid.*, cap. 4, p. 56).

229. «Con respecto al derecho de conquista, no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte» (*ibid.*, 58).

230. *Ibid.*, cap. 5, p. 59.

231. *Ibid.*, 60. Yo desearía darle al «fundamento» todo su sentido ontológico, como veremos en la parte arquitectónica de una *Política de la Liberación*.

232. *Ibid.*, cap. 6; p. 61.

233. *Ibid.*, 60.

234. En esto estriba lo «moderno» de su propuesta.

235. Se ha cuidado de decir «la propiedad», ya que aun los pobres tienen bienes, aunque pocos.

236. *Ibid.*, 61. Rousseau denomina a esta libertad no ya «libertad natural», sino «libertad convencional» (*ibid.*, 61). De manera que en el pacto el ciudadano es libre, pero «no *como antes*» (en el estado natural), sino «de otra manera». Rousseau pierde a veces precisión.

237. *Ibid.*

238. Trataremos la cuestión en la futura arquitectónica de una *Política de la Liberación*. En la «comunidad político-discursiva» los miembros son siempre libres en tanto posibles participantes, y permanecen siempre libres (no entregan ningún derecho) como posible minoría, como jueces del proceso (en las decisiones futuras, por ejemplo, en la elección de representantes), y aun en el derecho de derogar o modificar las leyes o las decisiones del ejecutivo, y, en el límite de los límites, efectuar una rebelión o revolución. Llamaremos a esta situación el «estado de rebelión» (más allá del «estado de excepción»), en el § 31 de esta *Política de la Liberación*.

239. El equívoco consiste en que, con respecto al mismo discurso crítico de Rousseau, nadie puede poner su persona en común, como en el caso de la «prostitución sagrada» de aquellas muchachas ofrendadas a los dioses. La persona es última instancia, puede cumplir funciones públicas, pero esto no significa una «puesta en común». Además, veremos, la misma «voluntad general» o es formulada discursivamente o se transforma en un fetiche totalizante e infalible («no puede errar»). Aquí Rousseau iudica aspectos de importancia material, pero ambiguamente, como hemos repetido.

240. *Ibid.*, 62.

241. *Ibid.*, IV, cap. 2; p. 151. Denominaremos a este momento no determinado de la comunidad política como poder en-sí *potentia* (a diferencia de la *potestas* o el poder institucionalizado, determinado).

242. *Ibid.*, cap. 1; p. 148. Más adelante nos propone otra descripción con algunas determinaciones semejantes: «Si el Estado o la ciudad es una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros [...], le hace falta una *fuerza universal* y *compulsiva* para mover y disponer cada parte de la manera más conveniente para el Todo» (*ibid.*, II, cap. 4; p. 74). Esa «fuerza» es la «voluntad general», que J. Derrida intentará describir en *Políticas de la amistad* (Derrida, 1994).

243. *Ibid.*, IV, cap. 2; p. 152.

244. *Ibid.*, cap. 1; pp. 149-150.

245. *Ibid.*

246. *Ibid.*

247. *Ibid.*, cap. 2; p. 151.

248. *Ibid.*, II, cap. 2; p. 71.

249. En una obra futura la denominaremos la *potentia*, punto de partida de la arquitectónica de una *Política de la Liberación*.

250. *Ibid.*, I, cap. 6; p. 61.
251. Texto citado arriba.
252. *Ibid.*, II, cap. 3; p. 73. Aunqne «frecuentemente se le confunde [al pueblo] y sólo en este caso parece que quiere lo que es malo» (*ibid.*). Habría que tener criterios más firmes para poder aun juzgar a un pueblo, en especial cuando es el «dominador del mundo» (como dirá Hegel). Hoy el pueblo de Estados Unidos en ciertas encuestas aparece en 2003 como permitiendo el ataque a Irán, después el de Iraq. ¿Qué acontece cuando el pueblo del Imperio (romano, inglés o norteamericano) se «confunden»? Un cierto optimismo populista puede tornarse aterrador. Desde ahora debemos afirmar que por desgracia los pueblos pueden errar, y por ello necesitamos esclarecer ciertos «principios» que aun los pueblos dominantes deben observar. Y por ello se ha instituido un Tribunal Penal Internacional, ante el cual, en especial los pueblos dominantes y sus dirigentes, puedan ser acusados de crímenes de lesa humanidad.
253. *Ibid.*, I, cap. 7; pp. 62-63.
254. *Ibid.*, p. 63.
255. *Ibid.*, II, cap. 4; p. 77.
256. *Ibid.*, I, cap. 7; p. 64.
257. *Ibid.*, cap. 8; p. 65. «Es entonces cuando la voz del deber [como opinaba A. Smith] sucede a los impulsos físicos, y el derecho al apetito; el hombre [...] se ve forzado a obrar teniendo en consideración otros principios, y a consultar la razón antes de escuchar sus deseos [...] Es su libertad natural y el derecho ilimitado a todo lo que le tienta y que puede atender; lo que gana ahora es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee [...], la libertad civil que es limitada por la Voluntad general» (*ibid.*, 65-66).
258. *Ibid.*, 66.
259. *Ibid.*, II, cap. 5; p. 78.
260. *Ibid.*, 79.
261. *Ibid.*, II, cap. 8; p. 89.
262. Ciertamente Hegel leyó este texto con atención, como veremos más adelante.
263. *Ibid.*, p. 90. Rousseau, sin saberlo plenamente, toca aquí un aspecto central de los pueblos *periféricos* o coloniales. Exactamente lo mismo podría decirse de los grandes políticos latinoamericanos desde el comienzo del siglo XIX, con excepciones que en su momento indicaremos (§ 11.2).
264. *Ibid.*, cap. 9; p. 91. Aquí Rousseau no sugiere que dicho «tamaño» diga relación a la capacidad técnica de cada momento histórico. El Imperio persa o helenístico, como el chino, fueron los mayores que permitió el caballo. El Imperio español lo permitió la carabela. El Imperio inglés, el barco a vapor. El Imperio americano, la aviación y en último término los satélites y la electrónica.
265. *Ibid.*, cap. 10; pp. 93 ss.
266. *Ibid.*, 96.
267. *Ibid.*, III, cap. 11; p. 133.
268. *Ibid.*, 134.
269. *Ibid.*, cap. 10; p. 131.
270. En griego *láos* siguifica *pueblo* en su sentido positivo, digno; *okhlós* (multitud) tiene una significación peyorativa.
271. *Ibid.*, cap. 12; p. 135. Rousseau se anticipa a los críticos: «Le peuple assemblé, dira-t-on, quelle chimère». Continúa nuestro autor: «Hoy es una quimera, pero no lo era hace dos mil años. ¿Han cambiado los seres humanos de naturaleza?» (*ibid.*). Rousseau está pensando en Ginebra, pero sabe que una «ciudad» no es ya el horizonte suficiente de un cuerpo político, mientras que Francia sí lo era, pero la democracia directa a la manera ateniense era imposible. ¿No habrá que idear otro tipo de participación directa del ciudadano? ¿No era ésta la sugerencia de Rousseau?
272. *Ibid.*, cap. 13; p. 136.
273. *Ibid.*, IV, cap. 4 ss.; pp. 156 ss.
274. *Ibid.*, III, cap. 14; p. 138.
275. *Ibid.*, IV, cap. 2; pp. 151 ss.
276. En el capítulo 15: «Los diputados o representantes» (pp. 139 ss.), o el capítulo 17: «De la institución del gobierno» (pp. 144 ss.), se hace cargo someramente de esta cuestión.
277. El neokantismo contemporáneo, desde J. Rawls hasta J. Habermas (y más en este último), termina por ser «filosofía del derecho» y no tiene suficientes categorías ni horizonte problemático para plantear una completa «filosofía política», donde el derecho es una parte, como veremos en la arquitectónica de una *Política de la Liberación*.
278. Véase Dussel, 1973b, 75-118 (en ese trabajo no tocamos explícitamente la cuarta etapa del pensamiento de Kant); 1974c, 37 ss.; 1998, § 2.1 (aquí me refería más al Kant pre-crítico y a los pri-

meros pasos del Kant crítico-trascendental). También nos hemos referido a la *Kritik der Urteilskraft* en Dussel, 1984, 54 ss.

279. Puede verse que Kant estaba muy atento a la producción europea, porque hemos anotado que en 1762 concluyen los catorce años de la gran producción francesa (desde *El Espíritu de las Leyes* hasta *Del contrato social*). En 1764 medita Kant especialmente *Sobre la desigualdad entre los hombres* y el *Segundo discurso*, que es la parte más crítica, como hemos visto más arriba [165-166]. Kant opinaba que Rousseau era el Newton de la moral, sin embargo, no puede desarrollar una política en el sentido que sugería ese corto trabajo de Rousseau. En el nivel político, Kant es un conservador.

280. Y se sabe que uunca la abandonó, porque sus *Lecciones de ética*, que se extienden desde 1775 hasta 1791 (véase la introducción de R. Rodríguez Aramayo, en Kant, 1988, 7-34), siguen exponiendo temas de una ética sustantiva. Escribe Kant: «Quien destruye su cuerpo, arrebatándole con ello la vida, utiliza su libre arbitrio para destruir ese mismo arbitrio, lo que supone una contradicción [...] Se utiliza la vida para provocar la ausencia de vida, lo que resulta contradictorio» (*Lecciones de ética*, 369; Kant, 1988, 188). Pero aun esta reflexión material o sustantiva deja ver el dualismo definitivo de Kant: el ser humano es cuerpo y alma. Por tanto «tenemos» un cuerpo desde un «yo» previo, autónomo, libre: «Siendo como es la libertad una condición de la vida, dicha libertad no puede servir para acabar con ella» (*ibid.*). Hemos demostrado largamente en nuestra *Ética de la Liberación* que *no se tiene* un cuerpo, sino que *se es corporal*. El cerebro no es «tenido» por ningún sujeto extra-cerebral. Luego la libertad no es «condición» ni del cuerpo ni de la vida, sino que es una «función» mental del cerebro, del cuerpo viviente humano. La vida, la corporalidad viviente humana, es la «condición» absoluta de la libertad. Este «dualismo», lo veremos, permanece hasta en el «último» Kant, produciendo reductivismos insuperables de graves consecuencias para la política.

281. En esta última en especial, «El carácter peculiar de la Facultad de Derecho», en aquello de «Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» (Kant, 1999, 8 ss.; 1968, IX, 351 ss.). Sobre la filosofía de la historia kantiana hay, entre otros, dos trabajos pequeños en los años 1784 (*Ideas para una historia universal en una visión cosmopolita*) y 1786 (*Conjeturas sobre el origen de la historia universal*), y todavía una polémica reseña crítica de la obra de Herder (1785). Véanse sobre la filosofía política de Kant: Apel, 1997; Kersting, 1995; Williams, 1996; Riley, 1983; Arendt, 1990; Höffe, 1986. Sobre el contexto, Parry, 1975.

282. Véanse Dussel, 1984, 54 ss.; Delbos, 1969, 409-480.

283. Kant, 1968, VIII, 138-170.

284. En el primer caso se habla de *Kraft* (poder o facultad), aquí de *Vermoegen* (capacidad o facultad).

285. B v, A v (Kant, 1961, 8; Kant, 1968, VIII, 238). Para Aristóteles esa facultad hubiera sido un *lógos poietikós*, entre el *lógos theoretikós* y el *praktikós*. Pero esto es aquí muy diverso. La «aplicación» de lo universal a lo particular (*Anwendung*, *applicatio*) tampoco vale en este caso. Kant abre un campo problemático nuevo en el que Hume indicó algunos aspectos que ahora Kant desarrolla.

286. No tiene objetividad empírica.

287. *Ibid.*, Introducción, iii; B xxii, A xxii; p. 17; p. 249.

288. «Pensar» (*denken*) no es lo mismo que «conocer» (*kennen*).

289. *Ibid.*, iv; B xxvi, A xxiv; p. 20; p. 251. Kant explica: «La facultad de juzgar reflexionante debe elevarse (*aufzusteigen*) de lo particular de la naturaleza a lo universal; necesita, pues, un principio que no puede tomar de la experiencia, porque precisamente tiene que establecer la unidad (*Einheit*) de todos los principios empíricos [...] en un sistema [...] Sólo a sí misma puede la facultad de juzgar darse ese principio trascendental como ley» (*ibid.*, B xxvii, A xxv; p. 20; p. 252). Se ve muy clara la influencia de Hume. Este texto, además, fue utilizado, hasta con la misma terminología, por Marx cuando habla del método en la Introducción a los *Grundrisse* (véase Dussel, 1985, 48 ss.).

290. *Ibid.*, v; B xxxviii, A xxxvi; p. 27; p. 260.

291. *Ibid.*, B xxix, A xxvii; p. 22; p. 254.

292. *Ibid.*, I, Libro I, 1, § 10; B 33, A 33; p. 59; p. 298.

293. *Ibid.*, II, § 61; p. 203; p. 459.

294. *Ibid.*, B 269, A 265; p. 204; p. 470.

295. Véase *ibid.*, § 66, B 296, A 292: p. 220; p. 488.

296. *Ibid.*, § 67, B 300, A 297; p. 223; p. 491. A lo que agrega: «El principio [de finalidad] de la razón sólo es válido subjetivamente, o sea, como máxima» (*ibid.*; p. 223; p. 492).

297. *Ibid.*, II, Apéndice, § 84, B 398, A 393; p. 280; p. 558.

298. *Ibid.*, p. 281; p. 559.

299. *Ibid.*, § 83, B 388, A 384; p. 277; p. 551. Aquí Kant reflexiona a partir de lo expresado

por Rousseau cuando escribe: «La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana si no es mediante la desigualdad entre los hombres [está pensando en la «división del trabajo»], puesto que en su mayor número trabajan éstos para las necesidades de la vida [...] Pero a medida que ésta [la cultura] progresa [...] aumentan también con igual fuerza las penas de ambas clases: en una, por la opresión de la otra, y en la segunda por su intrínseca exigencia; pero la miseria evidente va asociada al desarrollo de las disposiciones naturales de la especie» (*ibid.*, B 393, A 388; p. 277; p. 554). Es decir, Kant justifica los sufrimientos de unos para el progreso de la humanidad. De todas maneras no acepta el pesimismo de Rousseau, piensa que aunque hay una «exorbitante cantidad de males», «las bellas artes y las ciencias, al [...] pulir y refinar al ser humano para la sociedad, si no lo hacen moralmente (*sittlich*) mejor, lo civilizan (*gesittet*)» (*ibid.*, B 395, A 391; pp. 278-279; p. 556). Aquí corrige a Rousseau. Por otra parte, si se ha hecho una crítica del «eurocentrismo» en el pensamiento de Kant, aquí sería el lugar de repetirla.

300. *Ibid.*, p. 277; p. 555.

301. *Ibid.*, B 394, A 389; p. 278; p. 555.

302. *Ibid.*, § 91, B 460, A 454; p. 316; p. 601. Hemos explicado en otro lugar el tema de la «fe» en la filosofía de Kant (Dussel, 1973b, 108, «El saber filosófico y la fe», en la *KrV* y en la *KpV*), lo que, en los años ochenta, me valió de un colega no versado en estas cuestiones una acusación de «fideísta». Explica Kant: «La fe (*Glaube*) [...] es el modo de pensamiento moral de la razón en la aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico. Es, por consiguiente, el principio firme del espíritu a considerar como verdadero (*Fuerwahrhalten*) lo que es *necesario suponer* como condición para la posibilidad del supremo fin final moral (*Moeglichkeit des hoechsten moralischen Endzwecks*), debido a la obligatoriedad de éste, a pesar de que *no pueda conocerse* por nosotros su posibilidad, como tampoco su imposibilidad. La fe [...] es la confianza en lograr un propósito, que tenemos *el deber* de perseguir aunque no conozcamos la posibilidad de su realización [...] sobre todo en lo histórico» (*ibid.*, B 462, A 457; pp. 317-318; p. 603). El texto sigue y merece leerse detenidamente. Kant inaugura un capítulo notable de la «Crítica de la razón utópica», para hablar como mi amigo Franz Hinkelammert, dentro de los reduccionismos que hemos de criticar. Hablando de fe no podemos olvidar el concepto de *belief* de Hume.

303. *La religión dentro de los límites...*, prólogo a la 1.ª ed., BA V; Kant, 1969, 20; 1968, VII, 650. Y todavía: «Pues sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre *ninguna determinación de la voluntad*, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto» (*ibid.*). «Un albedrío sabe *cómo* pero no *hacia donde* tiene que obrar [...] Sólo así puede darse *realidad objetiva práctica* a la ligazón de la finalidad por libertad con la finalidad de la naturaleza [...]» (*ibid.*). Esta relación de la libertad con la naturaleza liga, por otra parte, una filosofía de la historia (teleología de la libertad) con una filosofía de la naturaleza (desde un principio teleológico de causalidad).

304. *Ibid.*, p. 21; pp. 651-152. «Ese mundo» sería la plena realización de «la Idea de un Bien supremo *en el mundo*» (*ibid.*). Obrar el «reino de Dios» *en este mundo* es la consigna del pietismo luterano al que pertenecía Kant.

305. «The regulative idea of the theoretical reconstruction of history corresponds to a postulate of practical reason» (Apel, 1997, 84).

306. *Traeume eines Geistersehers*, A 30 (Kant, 1968, II, 937). Ese mundo estaba bajo «la regla de la voluntad general (*allgemeinen Willens*)» (referencia directa a Rousseau), una «comunidad» (*Gemeinschaft*) perfecta de naturalezas pensantes. Son miembros de un 'Reino de los espíritus'» (*ibid.*, A 42-43, y 47-48; pp. 943 y 946). Kant se inspira ciertamente en Leibniz, y dichos temas «racionalistas» (y dualistas) serán permanentes en Kant. Escribe Leibniz en su *Monadologie*: «(84) C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dien [...] (85) D'ou il est aisé de conclure, que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état qui soit possible [...] Cette Cité de Dieu, cette Monarchie Véritablement Universelle, est un Monde Morale dans le Monde Naturel [... Existe] une Harmonie parfaite entre [les] deux Regnes [...], l'un [el natural] des causes efficientes, l'autre [el moral] des finales» (Leibniz, 1967, 38-39). Sobre la ciudad de Dios en Leibniz hay otras citas en su obra *Principes de la nature...* (Leibniz, 1967, 73). Sobre Leibniz véanse Chevallier, 1933, y Leibniz, 2001.

307. *KrV*, B 836, A 808; Kant, 1968, IV, 679.

308. *KpV*, A 4-5; Kant, 1968, VI, 108. Kant explica: «La ley moral es el único motivo determinante de la voluntad pura. Pero como es puramente *formal* [...], como motivo determinante *hace abstracción de toda materia*, y, en consecuencia, de todo objeto del querer» (*ibid.*, A 197; p. 237).

309. *KpV*, A 197; p. 237. «Se trata sólo de una Idea [del bien supremo] de un objeto que contiene en sí en unidad la condición *formal* de *todos los fines* como *debemos* tenerlos (el deber) y a la vez *todos los fines* que *tenemos* (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la Idea de un bien supremo *en este mundo*» (*La religión...*, prólogo; Kant, 1969, 21; 1968, VII, 651).

310. El todo el tema del Libro II de la indicada *Crítica* (*KpV*, pp. 234 ss.).

311. Éste es un postulado, y al mismo tiempo una utopía que contagiará a Marx.

312. *Lecciones de ética*, final; Kant, 1988, 303. «El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así al hombre para la mayor felicidad» (*ibid.*, 301). Estamos de lleno en un nivel *material*, que se articula con el *formal* (la libertad humana). La interpretación de Peirce, en cuanto al presuponer una teleología cósmica y una *indefinitely community*, no es entonces una descabellada hermenéutica del pensamiento de Kant.

313. *La religión...*, I, ii (Kant, 1969, 37; 1968, VII, 675).

314. *Ibid.*, iii; p. 42; p. 680.

315. *Ibid.*, p. 43; p. 582.

316. *Ibid.*, p. 46; p. 685.

317. *Ibid.*, p. 47; p. 686.

318. *Ibid.*, Observación general a la Parte I; p. 54; p. 695.

319. *Ibid.*, III, ii; p. 97; p. 755.

320. *Ibid.*. «Así como al primer estado es contrapuesto el estado de naturaleza en cuanto al derecho [...], esto es: el *estado de naturaleza jurídico*, así del último se distingue el *estado de naturaleza ético* [...] En una comunidad política [*2.b* del próximo *Esquema*] ya existente todos los ciudadanos políticos como tales se encuentran en el *estado de naturaleza ético* [...], pues sería una contradicción [...] que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética» (*ibid.*, p. 96; pp. 753-754). El nivel ético de la *KpV* no era jurídico-institucional, aquí puede serlo.

321. *Ibid.*, p. 98; p. 756.

322. *Friedenszustand*. Este nivel es el de los «Postulados» de la *razón práctica*. Aun podría decirse que es una Idea, si «Idea es el concepto de una perfección que todavía no se halla en la experiencia».

323. También está «atacado por parte del mal». Véase más adelante el § 61 de *La metafísica de las costumbres*.

324. También puede llamarse «Estado ético» (*ethischer Staat*), «reino de la virtud» (*Reich der Tugend*) o «Estado civil ético»; se encuentra en el nivel de la «moralidad» (*Moralität*) interna.

325. «Comunidad política», «estado civil de derecho»; está en el nivel de la «legalidad» (*Legalität*) externa, «pública».

326. Como una constitución jurídica universal. No es propiamente una Idea; es una utopía, un postulado de la razón práctica política. El «reino de la libertad» de Marx (tiempo cero de trabajo, total tiempo libre para la creación cultural) es también un postulado de la razón práctico-económica, no como finalidad última de una filosofía del derecho (como en Kant), sino como un postulado situado en el nivel *material* de la política (de la economía política o, mejor, de la política económica). Deberemos articular estos dos aspectos sin descartar ninguno.

327. También como «estado de guerra» natural («estado de guerra» que hay igualmente en la «sociedad civil jurídica», pero como «guerra entre Estados»).

328. Kant usará las siguientes expresiones (también las de las notas siguientes): *Ius civitatis*, *oeffentliche Recht* o *Staatsrecht*.

329. *Ius gentium*, o *Voelkerrecht*: derecho de gentes o derecho internacional.

330. Que puede ser una «asociación de Estados» o «pueblos» (*Voelkerbund*), «coufederación» (*Faederation*) o «alianza» (*Verbuendung*).

331. *Ius cosmopoliticum*; una «ley cosmopolita» (*Voelkerrecht*), con un «congreso permanente» (*Staatskongress*).

332. Un «Estado de naciones» (*Voelkerstaat*); una «república de pueblos libremente asociados» (*Republick freier verbuendeter Voelker*); un «Estado mundial» (*Weltstaat*).

333. Kant escribe: *ein ethisches gemeines Wesen*, expresión que será usada por Hegel, Feuerbach y el joven Marx en los *Manuscritos* de 1844.

334. La «comunidad política» es *2.b*, la «sociedad civil jurídica».

335. Sería el caso del califato de Bagdad, en el que todos eran musulmanes (excepto algunos judíos o cristianos tolerados).

336. *La religión...*, III, Introducción; p. 95; pp. 752-753. Kant da entonces una «teoría» mucho más elaborada que la del «Estado cristiano» de Hobbes, que era una cristiandad prácticamente teocrática (donde el rey era el sumo pontífice o el representante de Dios en la tierra). Kant construye una visión de mayor autonomía de ambas «comunidades», que Hegel volverá a confundir en la «cristiandad germánico-prusiana» (auuque tenga a Inglaterra por ideal político-constitucional).

337. Lo de «no-gubernamental» indica, exactamente, el hecho de que no se sitúan en el nivel de la legalidad de la sociedad política, sino de las exigencias de la moralidad, y sin embargo son intersubjeti-

vas (lo que denominaremos la sociedad civil). Serían algo así como asociaciones situadas en la «sociedad civil» (en su sentido actual; concepto que no existe todavía en Kant, pero que se ha bosquejado suficientemente, y con mayor claridad que en el Hegel posterior, oponiéndome en esto a las opiniones actuales más generalizadas). Porque la «sociedad civil» de Hegel nada tiene que ver con el concepto actual de la misma.

338. Kant se refiere no sólo a las comunidades religiosas (las iglesias), sino igualmente a todo tipo de «iglesias invisibles», como comunidades éticas que se comprometen a luchar por una vida justa. Puede ser la misma universidad, movimientos espirituales, de artistas, hoy podríamos hasta hablar de partidos políticos críticos. Hegel escribirá a sus amigos Schelling y Hölderlin que «razón y libertad serán siempre nuestra solución, y nuestro punto de encuentro la *iglesia invisible*» (carta de enero de 1795; Hegel, 1955, 18).

339. *Ibid.*, i; p. 95; p. 753; *ibid.*, iii; p. 99; p. 757.

340. Mal traducido por «publicidad» (que significa una acción de propaganda en la comunicación gráfica en el mercado). Debe traducirse por «estado público» del acto, del acuerdo, etcétera.

341. Considérese con atención que este nuevo estado (*Friedenszusstand*) es posterior al mero estado civil. Se trata de una novedad en filosofía política que tendremos muy en cuenta posteriormente.

342. *Op. cit.*, II, BA 18 (Kant, 1966, 50; Kant, 1968, IX, 203).

343. Aunque es sabido que con respecto a un punto a distancia infinita no hay posibilidad de un acercamiento empírico. En este caso, la distancia del otro término sigue siendo siempre infinita. De manera que no puede estar a una distancia infinita, sino, como dirá Kant, que durará quizá «muchos siglos». Es un «postulado» que al comienzo lo pensó lógica y empíricamente posible, al que, aunque no se alcance en nuestras cortas vidas, se tiene el *deber* ético de intentar llegar *siempre*. Con el tiempo Kant propuso que era *empíricamente* imposible.

344. Ya citado, de *Lecciones de ética*, final; Kant, 1988, 303.

345. Lo de «fundada» nos abre al ámbito de una «fe *racional*» de nuevo, cuyo sentido hemos explicado más arriba.

346. En el sentido de «indefinido».

347. *Ibid.*, fin; B 112; p. 123; p. 251.

348. Kant explica que no se debe «confundir la constitucióu republicana con la democracia» (*ibid.*, BA 25; p. 55; p. 206).

349. *Ibid.*, BA 30; p. 58; p. 208.

350. *Ibid.*, BA 40; p. 66; p. 213. En la actualidad, gracias a la obra de Hardt y Negri (2000), estamos discutiendo nuevamente este tema, pero de manera más «próxima», viendo la posibilidad factible de una tal institucionalización mundial. La política de los Estados Unidos desde R. Reagan a G. W. Bush ha retrasado sin embargo la tarea, y ha llevado al Imperio a un aislacionismo peligroso (véase Spiro, «The New Sovereigntists. American Exceptionalism and Its False Prophets», en Spiro, 2000, 9-15). Sin embargo, la reciente «Coustitución europea» (del 9 de julio de 2003) indica una «aproximación» esperanzadora en la línea «soñada» por Kant.

351. *Ibid.*, BA 55; p. 79; p. 221.

352. *Ibid.*, BA 59; p. 82; p. 223.

353. *Ibid.*, B 66, A, 65; p. 86; p. 226.

354. *Ibid.* En una excelente tesis Luis Jorge Álvarez (1999) muestra que el optimismo comercial de Kant no ha comprendido que es justameute el mercado, con sus fronteras y sus monopolios, el objetivo principal de las guerras. Kant cae aquí en una ingenuidad de atribuir al «mercantilismo» una capacidad globalizadora, que de hecho cumplirá, pero a través de un «estado de guerra» colonial e imperial de las peores consecuencias.

355. Es decir, la paz perpetua puede alcanzarse meramente como un fin (material) de conveniencia, felicidad, o como un estado alcanzado por deber desde la universalidad de la ley (formal). Sólo cuando es formalmente inteutado, con *moralidad*, para Kant, coincide con el reino de Dios (*3.b* con *3.a*).

356. Nuevamente la trilogía: *2.b.1: Staatsrecht*; *2.b.2: Voelkerrecht*; *2.b.3: Weltbuergerrecht*.

357. *Ibid.*, B 89; A 83; p. 106; p. 239.

358. *Ibid.*, B 99 ss., A 93 ss.; pp. 113 ss.; pp. 244 ss.

359. Esto si «lo público» de la acción es la nota esencial de lo «justo político». Aquí Kant muestra, como en otros textos que veremos a continuación, que el respeto por el orden legal, la universalidad concreta, le imposibilita toda transformación radical del derecho, lo que le lleva a defender a ultranza un conservadurismo que cae en contradicción: «La ilegitimidad de la rebelión se manifiesta claramente, ya que la máxima en que se funda no puede *ser pública* sin destruir al mismo tiempo el propósito mismo» (B 103, A 97; pp. 116-117; p. 246). Si anticipadamente *hace pública* la rebelión uo podrá

efectuarla. Pero lo paradójico del ejemplo al que Kant se refiere es que de producirse una rebelión y ser depuesto el gobernante, éste habría sido destituido por una rebelión injusta. Sin embargo, al ciudadano posteriormente «le estará prohibido sublevarse a su vez para restablecer el antiguo régimen» (*ibid.*, p. 117; p. 246). Vemos entonces que para Kant el único criterio de legitimidad es el de «la ley vigente *en tanto vigente*»; no tiene claridad acerca de su fundamento. En cierta manera cae en un formalismo positivista y conservador.

360. Traducir al castellano *Sitten* simplemente como «costumbres» da un sentido demasiado cultural al concepto. Mientras que la traducción como «eticidad» de la *Sittlichkeit* hegeliana guarda más proximidad a la significación alemana. Lo «moral» es para Kant lo referente a la «moralidad» (*Moralität*), mientras que «lo ético» dice relación a aspectos «materiales» (véase Dussel, 1998, *Tesis 4*, [404]). Kant llama a sus «apuntes» de clase sobre nuestro tema *Philosophia practica universalis* (Kant, 1988). De la misma manera en *La metafísica de las costumbres* (Introducción, iv; AB 18; Kant, 1968, VII, 326; 1988, 26) Kant usa nuevamente la terminología de sus *Lecciones de ética* (*Philosophia practica universalis*).

361. Véase los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (*Metaphysiche Anfangsgruende der Naturwissenschaft*) (Kant, 1968, VIII, 9 ss.), de 1786.

362. Se «justifica» a partir de los principios «fundamentados». Véase Habermas, 1999.

363. Esto no significa que Kant haya superado su dualismo radical: entre cuerpo/alma, entre sensibilidad/razón, y entre los sentimientos inferiores/facultades superiores del desear. Por su parte, el arbitrio (*Willkür*), como facultad de las máximas particulares, cuando está determinado por la razón, es el *libre arbitrio*; se encuentra en el orden de la justificación, de la *materia* pura (que busca la perfección propia o la felicidad ajena), y tiene la capacidad «de producir el objeto mediante la acción» (*ibid.*). La voluntad, por su parte, es la facultad superior del desear, racional, de la que proceden las leyes morales o jurídicas en su universalidad, y que permite una fundamentación *formal*, trascendental. «La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación [...] se encuentra en la razón, se llama voluntad» (*Metafísica de las costumbres*, Introducción, i; AB 5; p. 317; p. 16). Si la *Crítica de la razón práctica* tiene como referencia fundamental a la voluntad, la *Metafísica de las costumbres* se refiere principalmente al arbitrio.

364. Éste sería un segundo nivel B, de la aplicación estricta y última.

365. *Metafísica de las costumbres*, Prólogo, AB iii-iv; p. 309; pp. 5-6.

366. «Una ley que representa objetivamente como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en un *deber* (*Pflicht*)» (*ibid.*, Introducción, ii; AB 14; p. 323; p. 23).

367. *Ibid.*, i; AB 6; p. 318; p. 17.

368. *Ibid.*, ii; AB 10; p. 320; p. 19.

369. Recuérdese el *esquema* anterior, los niveles *1.b* y *2.b* jurídicos (sociedad civil jurídica), con respecto a los niveles *1.a* y *2.a* éticos (comunidad ética).

370. *Ibid.*, iii; AB 15; p. 324; p. 24.

371. *Ibid.*, Introducción a la *Doctrina del derecho*, § C; A 33, B 34; p. 337; p. 39. No se encuentra en el nivel de la voluntad, sino del arbitrio (facultad de máximas particulares).

372. *Ibid.*, § D; AB 35; pp. 338-339; p. 40.

373. *Ibid.*, I, 1, § 1; AB 55; p. 353; p. 55. Escribe más adelante: «El *estado jurídico* es aquella relación de los seres humanos entre sí, que contiene condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede *participar* de su derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo, considerado desde la Idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública (*oefentliche Gerechtigkeit*)» (*ibid.*, § 41, A 156, B 155; p. 423; pp. 135-136).

374. Este concepto es muy próximo al que usará Marx (Dussel, 1993).

375. I. Kant, *op. cit.*, § 6; AV 65; p. 359; p. 63.

376. *Ibid.*, § 8; AB 73; p. 365; p. 69.

377. *Ibid.*, § 17; AB 94; p. 380; p. 86.

378. *Ibid.* Este formalismo le impedirá comprender la importancia de la economía política, a la que Locke, Hume o Smith le dan mucha mayor relevancia. Es siempre la ceguera ante el nivel *material* (la vida, la corporalidad, los sentimientos, las necesidades, el trabajo...). En el texto sobre «¿Qué es el dinero?» (*ibid.*, § 31; AB 122; pp. 400 ss.; pp. 110 ss.), Kant demuestra que ha leído a A. Smith, pero sin profundizar la cuestión. Acierta al escribir: «El precio es el juicio público (*oefentliche Urteil*) sobre el valor (*Wert*) de una mercancía» (*ibid.*, AB 126; p. 403; p. 113). El ciudadano de la Hansa está más interesado en el mercantilismo que en la revolución industrial.

379. Este concepto de *Übergang* (pasar sobre, trans-pasar) será en Hegel y Marx el momento dialéctico por excelencia: el «pasaje» del ser a la esencia (Hegel), del dinero al capital (Marx).

380. *Ibid.*, § 41; A 155, B 154; p. 422; p. 135. Los §§ 43-49 son centrales en la filosofía política de Kant, y en relación a sus antecesores y sucesores.

381. Enunciados que se encuentran en *ibid.*, § 43, A-161-162, B 191-192; p. 429; pp. 139-140.

382. No es extraño que la actual derecha republicana norteamericana, como Fukuyama (1992), se apoye en Hegel y no en Kant.

383. *Ibid.*, § 43 fin.

384. *Ibid.*, § 44; A 163, B 193; p. 430; p. 140

385. Kant es un realista en política. Cree en la ventaja del «estado civil» porque permite «someter a una coacción externa legalmente pública (*oeffentliche gesetzlichen aeusseren Zwange*)» (*ibid.*).

386. *Ibid.*

387. *Ibid.*, A 164; B 194; pp. 430-431; p. 141. También es el argumento de Locke; pero Kant, contra Locke, piensa que dicho juez competente hay que instituirlo legalmente entre todas las naciones. Locke, filósofo de un imperio en ciernes, justifica por la falta de juez internacional la esclavitud, la conquista de América y la expansión hasta con guerras (¿justas?). Kant, en cambio, desde el horizonte prusiano, que es sólo una potencia media sin pretensiones imperiales, pretende «asegurar» la independencia del pueblo germano antes las grandes potencias (Francia y el Reino Unido) institucionalizando dicho juez internacional. Distintas filosofías políticas desde distintas perspectivas estratégico-políticas. Lo cierto es que Locke da razones para la expansión de los imperios anglosajones, mientras que Kant da las suyas para mostrar la necesidad de relaciones internacionales jurídicas. Kant debe ser seriamente considerado en la constitución de una filosofía política de liberación de los pueblos periféricos, postcoloniales.

388. Se inspira en Spinoza y Rousseau, y Antonio Negri en ambos.

389. Aquí Kant juega con las palabras, ya que los términos usados hablan de la «Trinidad» teológica, refiriéndose al poder soberano legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. «Como las tres proposiciones de un silogismo práctico: la mayor, que contiene la ley de aquella voluntad; la menor, que contiene el mandato de proceder conforme a la ley, el principio de subsunción (*Subsumtion*) bajo la misma, y la conclusión, que contiene el fallo judicial» (*ibid.*, § 45; A 166, B 196; pp. 431-432; pp. 142-143).

390. *Ibid.*, § 45; A 165, B 195; p. 431; p. 142.

391. Este término de larga tradición en filosofía política: *gesetzgebend*, se traduce correctamente por «legisladora», pero de una manera más literal la he traducido aquí por el que constituye o «da la ley».

392. Todas las indicaciones lexicográficas se encuentran en § 46 (*ibid.*, A 166-169, B 196-199; pp. 432-434; pp. 143-145).

393. *Ibid.*, Observaciones generales, A; A 176, B 206; p. 439; p. 151.

394. Puede advertirse que, contra Rousseau, se ha producido una escisión entre el soberano y el pueblo.

395. *Ibid.*, A 178-180, B 209-210; pp. 442-443; pp. 153-154.

396. *Ibid.*, § 46; A 168, B 18; p. 433; p. 144. Es una excelente descripción empírica de lo que significa pertenecer a un sistema productivo precapitalista o propiamente capitalista. Pero la subsunción del trabajo vivo dentro del capital no debería ser motivo para una diferenciación política tan grave. El eurocentrismo conservador de Kant es evidente, y su ceguera en lo material le impide tomar seriamente a la economía política como una estructura necesaria para la determinación de las categorías política y del derecho.

397. *Ibid.* La categoría «pueblo» le permite englobar en la «estado civil» a los ciudadanos «activos» y «pasivos». Kant deja en la ambigüedad el nombre de la comunidad oligárquica de los ciudadanos «activos» (que en Grecia era, con otras determinaciones, el *démos*). Era una república con democracia «restringida»: una oligarquía republicana.

398. *Ibid.*, Observaciones, C; A 190, B 220; p. 448; pp. 160-161.

399. Véase en *ibid.*, § 50; A 207 ss., B 237 ss.; p. 460 ss.; pp. 174 ss.

400. Esta formulación (*allmehlich und kontinuierlich*) es importante en la filosofía política crítica, como veremos en la segunda sección de la segunda parte de este volumen.

401. *Ibid.*, § 52; A 213, B 242; p. 464; pp. 178-179.

402. *Ibid.*, p. 464; p. 179. Y continúa: «Porque en él [en el pueblo] se encuentra originariamente el poder supremo del que han de derivarse todos los derechos» (*ibid.*).

403. *Ibid.*, § 56; A 220, B 250; p. 469; p. 185.

404. *Ibid.*, § 60; A 226, B 256; p. 473; p. 189.

405. *Ibid.*, § 61; A, 228, B 258; p. 474; pp. 190-191. *Formalmente*, para Kant, en el ámbito del derecho las alianzas empíricas se anticipaban idealmente y se imponían como deber al tratar de

instaurar sobre la tierra el «reino de Dios» como *paz perpetua*. Para Marx, *materialmente* (es decir, en la economía política, por su contenido), la producción «siempre sigue siendo un *reino de la necesidad*. Más allá del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como *un fin en sí mismo* [principio histórico-teleológico kantiano], el *verdadero reino de la libertad*, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada de trabajo es la condición básica» (*El capital*, l. III, cap. 7; MEW XXV, 828; trad. cast., México, 1975, t. III/8, 1.044). En ambos el fin es un «más allá» del horizonte empírico. En mis debates con K.-O. Apel he explicado largamente estas cuestiones.

406. *Ibid.*, § 61.

407. Schmitt, 1979.

408. Kant, *op. cit.*, § 62; A 229, B 259; p. 475; p. 192.

409. *Ibid.*, § 62; A 230, B 260; p. 476; p. 193.

410. *Ibid.*

411. *Ibid.*, Conclusión, A 232-233, B 263-264; pp. 477-478; pp. 194-195.

412. Véase mi *Ética de la Liberación*, § 3.4 (Dussel, 1998), sobre el «principio de factibilidad». Popper quizo demostrar la imposibilidad de la perfecta planificación (lógicamente posible pero empíricamente imposible), pero se le escapó la planificación posible imperfecta, por aproximación (como indica Kant). La *paz perpetua* perfecta es imposible; la *paz histórica* como aproximación imperfecta es posible y es un *deber* intentarla.

413. Éste es el famoso «como si» de Bloch y tantos otros neokantianos, esencial en la razón utópica. Eduardo Galeano, el poeta uruguayo, se preguntaba en una conversación: «¿Para qué sirven las utopías imposibles? Para seguir caminando en su dirección». Saramago criticó el sentido de la utopía, confundiéndola con la «ilusión trascendental» (de Hinkelammert), es decir, con la intención de realizar efectiva y empíricamente (lo que es imposible) el postulado (lógicamente posible). El postulado que orienta la acción es sin embargo empíricamente imposible de ser totalmente realizado.

414. *Ibid.*, A 235, B 265; pp. 478-479; p. 195.

415. Enunciados de *ibid.*, II, Prólogo; A iii; p. 503; p. 223.

416. *Ibid.*, A vii; p. 505; p. 225.

417. *Ibid.*, Introducción, XIII; A 46; p. 537, p. 262,

418. *Ibid.*, IX; A 28; p. 525; p. 248. Slavoj Žižek no puede dejar de expresarse, fuertemente con razón, ante el neoestoicismo puritano de Kant: «The truth of Kant's ethical rigorism is the sadism of the Law [...] so that *following one's desire* overlaps with *doing one's duty*» («Kant with (or against) Sade», en Žižek, 2000b, 288).

419. Kant, *op. cit.*, IX; A 29-30; pp. 525-526; pp. 248-249.

420. *Ibid.*, XIV, 50; p. 539; p. 265.

421. Véase Dussel, 1998, cap. 1.

422. «El primer deber del ser humauo para consigo mismo en calidad de animal [...] es la autoconservación (*Selbsterhaltung*) de su uaturaleza animal» (*ibid.*, I, L. I, cap. 1, § 5; A 70; p. 280). Aquí el dualismo kantiano destruye toda posibilidad de una ética material efectiva. Está hablando de la «vida», pero piensa que es algo así como un modo de la existencia del cuerpo físico, que no toca al alma, a la subjetividad. De aquí se siguen todas las falacias kantianas (y de los neokantianos, neocontractualistas: Rawls, Apel, Habermas, etc.) en su ética y su política. No advierte que la «vida» del ser humano no tiene nada de animal: toda ella es humana, hasta en la última cadena genética, genoma, célula o neurona. El dualismo antropológico destruye su política. Y esto queda evidenciado cuando, exponiendo el tema del suicidio, dice que el suicidio es «destruir al sujeto de la moralidad» (*ibid.*, § 6; p. 555; p. 282). Si la vida es una cualidad animal de cuerpo, el matar el cuerpo dejaría a la subjetividad (al alma) en libertad, como opinaba Sócrates.

423. *Ibid.*, Introducción, VIII; A 24; p. 522; p. 244. Vuelve aquí al enunciado sostenido en su etapa racionalista (allí con un sentido metafísico ingenuo). Kant usa aquí unas páginas (mejores que en la *Metafísica de las costumbres*) de sns *Lecciones de ética*: «En torno a los deberes para con el cuerpo relativos a la vida» y sobre «El suicidio» (1988, 187 ss.).

424. *Ibid.*, A 27; p. 524; p. 247.

425. *Ibid.*, X, c; A 40; p. 533; p. 257. Kant indica, sin embargo, que puede haber un amor, «la benevolencia [...] entendida como acción, puede estar sometida a la ley del deber» (*ibid.*). Se puede amar por respeto al deber. Creo que Žižek tiene razón: el imperativo categórico obliga a no amar; es la castración del deseo, en especial del impulso sexual, que indica aspectos de un masoquismo increíble en sus *Lecciones de ética* (Kant, 1988, 203 ss.: «Como la inclinación sexual no es una inclinación por la que el ser humano tienda hacia otro ser humano en cuanto tal, sino una inclinación hacia su sexo, esta

inclinación es un principio que degrada la uaturaleza humana»). Son textos sado-masoquistas irritantes. Baumgarten escribía: «peccata ex libidine intemperantia» (*Ethica philosophica* [1763], § 275, p. 174).

426. *La contienda de las Facultades*, II, 6; A 132 (Kant, 1968, IX, 351; 1999, 8-9).

427. *Ibid.*, A 143-145; pp. 357-358; pp. 108-109.

428. *Ibid.*, 7; A 151; p. 362; p. 112.

429. Kaut usa la palabra *Volksaufklaerung* eu el sentido de la «Ilustración» como movimiento cultural filosófico popular de la Modernidad.

430. *Ibid.*, 8, A 152; p. 362; p. 114.

431. *Ibid.*, A 155; p. 364; p. 116.

432. *Ibid.*, 9, A 157; p. 365; p. 117.

433. *Ibid.*, 10, A 160; p. 367; p. 119.

434. Véase Hartmann, 1960, I, 19 ss.

435. A retener para nuestros fines las siguientes: 1787: Jakobi, *David Hume sobre la fe*; 1794: Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; 1795: Schelling, *Sobre el Yo como principio de la filosofía*; 1799: Schleiermacher, *Discurso sobre la religión*; 1800: Fichte, *Sistema del Idealismo trascendental*; 1800: Fichte, *El Estado comercial cerrado*; 1801: Hegel, *Diferencia entre el sistema fichteano y de Schelling*; 1803: Krause, *Fundamentación del Derecho natural*; 1807: Hegel, *Fenomenología del Espíritu*; 1809: von Humboldt funda la uniiversidad de Berlín; 1812-1816: Hegel, *Lógica*; 1817: Hegel, *Enciclopedia*; 1821: Hegel, *Filosofía del Derecho*. Randall Collins (2000, 618 ss.) llama a este momento «The German University Revolution»: «Los problemas filosóficos de los últimos doscientos años [de la Modernidad madura] han sido generados por la dinámica expansionista de ese sistema» (*ibid.*). Los prusianos basan su expansión en la imposición del servicio militar obligatorio y de la educación masiva del pueblo.

436. Kant, 1968, V, 111 ss.

437. *Op. cit.*, Prefacio; A 7; p. 115; 1965, p. 41. Fue en este Prefacio donde Kant escribió que «Hume lo despertó del sueño dogmático» (*ibid.*, A 13; p. 118; p. 45).

438. *Ibid.*, A 15; p. 119; p. 47. Es interesante recordar que Marx dirá algo parecido con respecto a la crítica de la economía política, cuya tarea trata de la «crítica general de *todo el sistema* de las categorías de la economía» (*Manuscritos de 1861-1863*; Marx, 1975 [MEGA], sec. II, vol. III, p. 1.385).

439. Se trata de la nombrada obra *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Kant, 1968, 7 ss.), en la que estudia cuatro partes: la foronomía (el puro movimiento de una materia, cosa, en el espacio), la dinámica (la materia que se mueve con una fuerza), la mecánica (la relación cuantitativa de las cosas entre sí), la fenomenología (la materia que se mueve y que deviene objeto de la experiencia). Poco después, más allá del principio de causalidad, describe Kant el «principio de finalidad», como hemos visto. Todo esto correspondería a la metafísica de las ciencias de la naturaleza.

440. La obra principal de Kant en este aspecto, como hemos visto, es la *Metafísica de las costumbres*, cuyo Prólogo se inicia con las siguientes palabras: «La crítica de la razón *práctica* debería seguir el *sistema* (*System*) [...] como la segunda parte de los principios metafísicos de la *ciencia de la naturaleza* [para que se] configurara en parte la forma del *sistema* de ambas».

441. Véase Dussel, 1974b, 43 ss.

442. Segunda Introducción a la *Doctrina de la ciencia* (1797), 6; Fichte, 1971, I, 478.

443. *Fundamentos de toda la Doctrina de la ciencia* (1794), I, § 1; Fichte, 1971, I, 92 ss.

444. Fichte publicará en 1796, un año antes que la obra de Kant, *Fundamentos del Derecho natural según los Principios de la doctrina de la ciencia* (Fichte, 1971, III, 1-385), que habría que estudiar en particular. En esta obra Fichte usa un método «deductivo» del derecho de los ya enunciados principios. Concluye con dos Apéndices sobre el «Derecho de gentes» (*Voelkerrecht*) y «el Derecho de la ciudadanía mundial» (*Weltbuergerrechte*, § 1-24; Fichte, 1971, III, 369-385). En 1813 escribirá Fichte todavía una *Doctrina del Estado, o sobre la relación entre el Estado originario (Urstaates) y el reino de la razón* (Fichte, 1971, IV, 367-600).

445. *Sittenlehre* también puede traducirse por «doctrina de la ética», de la moral, de lo práctico: «La *Sittenlehre* es la filosofía práctica», escribe Fichte (*op. cit.*, Introducción, 3; Fichte, 1971, IV, 2). Adviértase que no se habla de «Metafísica», como en Kant, sino del «Sistema». El primer punto a tratar es la «Deducción del Principio de la Eticidad (*Sittlichkeit*)» (*ibid.*, 13), donde se deja ver su posición sobre el «reconocimiento» (pp. 3 ss.). Véase Honneth, 1992, 29 ss.; 1997, 26 ss.).

446. Por ejemplo: «Sobre las condiciones formales de la moralidad de nuestras acciones» (pp. 157 ss.); «Sobre la materia de las leyes prácticas» (pp. 206 ss.); etcétera.

447. El joven Fichte publica *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa* (1783), donde claramente expresa, contra Kant: «un pueblo tiene el derecho de

transformar (*veraendern*) su Constitución» (Fichte, 1971, VI, 50). Fichte se muestra un entusiasta y razonado partidario de la revolución, que ha instaurado una república en lugar de una monarquía (que en Alemania era mucho decir). Estas 240 páginas son de importancia para el tema que nos ocupa.

448. «Carácter intelectual y moral del escritor Maquiavelo» (1807), en Fichte, 1971, XI, 401.

449. Véase Fichte, 1971, VIII, 433-436.

450. Reseña citada, p. 432.

451. *Ibid.*

452. *Ibid.*

453. Maesschalck, 1991, 123.

454. Los «populismos» de entre o postguerra (desde 1930 y 1945) en América Latina proponeu exactamente la solución de Fichte. Perón creó un Instituto de Exportaciones (el IAPI) del trigo y la carne argeutinos a Inglaterra y Europa. Fue criticado por comunista; era simplemente protector del «capital nacional» postcolonial en etapa neocolonial de «dependencia».

455. *El Estado comercial cerrado* (1800), Aclaración inicial; Fichte, 1971, III, 388; 1991, 3.

456. En la interpretación tradicional, no en la nuestra.

457. Adviértase que, correctamente, Fichte no asigna derecho originario al ser viviente, sino que los ya vivientes («que la naturaleza trajo a la vida») tienen ahora derecho a «poder vivir» o «posibilidad» de seguir viviendo.

458. *Ibid.*, L. I, cap. 1, II; p. 402; p. 19.

459. *Ibid.*, L. II, cap. 6; p. 468; p. 107. Es decir, Kant creía optimistamente que el «comercio» sería el vehículo de la paz perpetua (no olvidemos que Königsberg era parte de la Hansa), mientras que Fichte muestra que el comercio es origen de muchas guerras (habla el hijo de artesanos en crisis de una Alemania «periférica», pero no colonial). De paso, Fichte ha definido lo que es una «ideología» en sentido crítico.

460. *Ibid.*, L. III, cap. 1; p. 476; p. 116. Como puede observarse, el proyecto de Marx está ya claramente bosquejado.

461. Son las dos primeras «clases» de Hegel, como veremos.

462. Se trata de la «división del trabajo».

463. *Ibid.*, I, cap. 2, I; p. 403; p. 21.

464. «Estas tres clases citadas constituyen los componentes fundamentales (*Grundbestandtheile*) de la Nación» (*ibid.*, p. 405; p. 24). Hay que agregarle todavía la clase de «los miembros del gobieruo» (la «clase nniversal» de Hegel: la burocracia) y los profesores y los militares, que «sólo existen y cuentan a causa de los primeros» (*ibid.*). Aquí ya se plantea todo el tema del «trabajo improductivo».

465. *Ibid.*, cap. 2, vi; p. 419; p. 41.

466. *Ibid.*, cap. 7; p. 444; p. 74.

467. Todo el Libro II sobre *Historia contemporánea [...] en los Estados* reales *actuales* (*ibid.*, pp. 448 ss.; pp. 79 ss.) es sólo una narrativa dentro del horizonte de la cultura occidental.

468. Pareciera que Fichte presagia la responsabilidad por las «generaciones futuras».

469. *Ibid.*, II, cap. 4; pp. 463-464; p. 100. Puede ya oírse el lenguaje crítico de Marx.

470. *Ibid.*, III, cap. 2; p. 476; p. 120.

471. En 1800, como hemos visto, China comienza a eclipsarse. Es duro «no tener ninguna piel en invierno [...] Pero por qué la piel deber ser de cebellina o el vestido de seda [¡de nuevo la China!] si el país no produce cebellina ni seda» (*ibid.*, p. 476; p. 101). ¡Cuánto más recomendable sería esto hoy en los países subdesarrollados, periféricos y postcoloniales! Pero sus élites por un «té chino» y un «vestido de seda» están dispuestos a destruir a su propio pueblo, al que además desprecian desde una refinada cultura euro o norteamericano-céntrica.

472. *Ibid.*, cap. 8; pp. 512-513; p. 163.

473. En su obra *Caracteres de la edad contemporánea* (1804) (Fichte, 1971, VII, 1-257). Es el comienzo de la crítica a la Modernidad, a la Ilustración, que debe ser teuida en cuenta en nuestras actuales discusiones. «Es la época de la Ilustración frente a la que Fichte se siente con todo su ser en la *oposición* más extrema. Su caracterización de la Ilustración como de un desorden provocado con la razón es fuerte, pero acertada —dice N. Hartmann—. [...] Ella no puede ver la vida de la razón como un todo unitario en la vida del ser humano, porque no considera a la última como un todo, *como vida humana* [...] Lo supremo es la autoconservación, el propio bienestar, el interés particular [...] Sólo puede aspirar a lo útil, lo cómodo, lo barato [...] La religión se rebaja a servir de apoyo a la autoridad de los déspotas [Hobbes]; Dios se convierte en un cómplice de la utilidad humana [¿Kant?]» (Hartmann, 1960, I, 153).

474. Véase sobre Schelling, que descubrimos a partir de 1969 al comenzar a captar la «superación» de Hegel por los posthegelianos: Dussel, 1974d, 54 ss., 116 ss.; 1998, [213]; 1990, cap. 9.2-9.3,

pp. 361 ss. (con bibliografía); también Habermas, 1963, 172 ss.; Hartmann, 1960, I, 166 ss.; Maesschalck, 1991, 127 ss.; etcétera.

475. *Op. cit.*, III, v; Schelling, 1959, III, 261.

476. Schelling, 1959, II, 327 ss.

477. Maesschalck, 1991, 127.

478. Schelling, 1959, II, 591.

479. *Ibid.*, IV, 354.

480. *Ibid.*, 353.

481. *Ibid.* (citas en parte de Habermas, 1963).

482. *Ibid.*, 356.

483. Maesschalck, 1991, 129.

484. Hemos tratado el tema en otras obras: por ejemplo, Dussel, 1974c, libro dedicado a Hegel (en especial desde su juventud hasta la *Lógica*); Dussel, 1973, § 62, IV, 49 ss. (tomaremos este texto de difícil acceso al lector y lo actualizaremos); *ibid.*, § 68, V, 34 ss. (en especial la *Filosofía de la religión*); Dussel, 1995, cap. 1 (su *Filosofía de la historia*). Véase Habermas, 1963, en especial, 148 (trad. cast., 141 ss.); Hösle, 1987, II, 412 ss.; Hassner, «Hegel», en Strauss, 1994, 811 ss.; Pinkard, 2000; etcétera.

485. *Die Vernunft in der Geschichte*, segunda redacción (1830), C, c; Hegel, 1955, 167; 1946, I, 134.

486. *Ibid.*, p. 235; p. 201.

487. «Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa (*das Herz Europas*)» (*ibid.*, p. 240; p. 205).

488. Hegel piensa que «el Mediterráneo es el eje de la historia universal» (*ibid.*, p. 210; p. 181), no advirtiendo que el océano Índico, el mar de la China y las caravanas por las estepas del Turkestán, que unieron Bizancio con China, tuvieron tanta o mayor importancia. El «mito» clásico (helenístico-romano) de los románticos obnubila su visión de la historia mundial (véase Bernal, 1987, I).

489. Véase *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (Kierkegaard, 1949, 82).

490. En esta *Política de la Liberación* nunca nos referiremos al Estado «nacional», porque ha habido muy pocos (quizá Estados Unidos, si exceptuamos las «naciones» autóctonas: los indígenas). El Estado territorial moderno es *particular* (formado frecuentemente por muchas «naciones», como en el caso de Francia, Alemania, España, India o México); puede ser *confederado* (como hoy inicialmente en la Unión Europea) o *mundial* (como posibilidad futura) en el sentido kantiano.

491. Se trata del «estado de guerra» de Locke.

492. Véase *Filosofía del Derecho*, § 325 (Hegel, 1971, VI, 494).

493. Véase Dussel, 1973, III.

494. *Ibid.*

495. Como es evidente, para nuestros fines la obra más importante es *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (abreviadamente se la denomina *Rechtsphilosophie*, publicada en 1821, que citaremos siempre como *Filosofía del Derecho*). Gracias a los trabajos de Karl-Heinz Ilting (1973), se abren nuevas perspectivas para conocer la filosofía política de Hegel. Con respecto a las obras políticas de juventud, véase Rosenzweig, 1920; Lukács, 1954; Habermas, 1963, en especial «Crítica de Hegel a la Revolución francesa» y «Escritos políticos de Hegel» (pp. 128-171); Marcuse, 1967, 51 ss. Para una bibliografía mínima de la cuestión «política» en Hegel véase Riedel, 1970, 93-99 (bibliografía cronológica, desde 1833 a 1970). Las obras a retener en la cuestión del Estado en Hegel son: Weil, 1950; Ritter, 1957; Avineri, 1963; Hook, 1963. En general, tanto Marcuse como Ilting quieren recuperar la imagen revolucionaria o liberal progresista de Hegel. Por nuestra parte no podremos adherirnos a la visión prusiana y monárquica de Hegel: retendremos la visión del Estado europeo moderno, y por ello esencialmente dominador de la periferia y fundamento del Estado liberal de dicha periferia. Los escritos propiamente políticos de Hegel fueron, cronológicamente: «Die Vertraulichen Briefe über das vormalige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern» (1798); «Ueber die neuestern innern Verhältnisse Württembergs, besouders über die Gebrecheu der Magistratsverfassung» (1798); «Verfassung des Deutschen Aeiches» (La constitución de Alemania) (1799); después deberíamos citar «Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» (1802); *System der Sittlichkeit* (1802), 3 («Die Staatsverfassung»); *Jenaer Realphilosophia* (1805-1806) (B, II, III) (véase Dussel, 1973, II, 221, uota 290); *Phänomenologie des Geistes* (1807), que en la sección BB (El espíritu) trata tres temas: *A. El espíritu verdadero*, o la sociedad antigua y su disolución, *B. El espíritu objetivado*, o la génesis de la sociedad burguesa, Iluminismo y Revolución francesa, *C. El espíritu cierto de sí mismo*, o Alemania bajo el dominio napoleónico: la utopía hegeliana, como la conciliación política suprema; «Rechtslehre» (*Das Recht, Die Staatsgesellschaft*) en los escritos de Núremberg (1810); y poco antes en *Philosophische Enzyklopädie*, §§ 181-202

(1808); después la «Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstande des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816»; después vienen las obras definitivas nombradas arriba en el texto, para rematar en abril de 1831 con su última obra política: «Ueber die englische Reformbill». El 18 de febrero del mismo año, Gregorio XVI, con el nombramiento de los obispos residenciales de México, reconocía la independencia de los nuevos Estados *neocoloniales* latinoamericanos, terminando así nuestras «guerras de la Emancipación» que Hegel ya había integrado en su reflexión.

496. Véase Hegel, 1969.

497. Hegel, 1969, 213 ss.; pp. 182 ss.

498. *Ibid.*, p. 226; p. 193.

499. *Ibid.* Estos textos merecerían un comentario especial. Aquí Hegel supera el individualismo liberal de Locke y nos sugiere elementos importantes para una ontología política. La ley es el momento universalizante de la voluntad singular. El matrimonio es su primera existencia comunitaria (*ibid.*, pp. 228 ss.; pp. 194 ss.).

500. *Ibid.*, p. 231; p. 197. Así como la comunidad tradicional se fundaba en el culto a los ancestros («los Penates son los dioses lares domésticos»: *Filosofía del Derecho*, § 257), la sociedad moderna secularizada se funda en la «voluntad universal» que se expresa en la ley.

501. *Ibid.*, III; pp. 242 ss.; pp. 208 ss.

502. *Ibid.* Poco después habla de los «estamentos» o «clases»: la clase pública (la burocracia), los gremios, los sabios, el estamento militar. Con respecto a los «tratados internacionales» son el «perpetuo fraude» porque se mantienen hasta que convenga no cumplirlos (pp. 253-262; pp. 217-225).

503. *System der Sittlichkeit* (Hegel, 1967, 56). La «no-diferencia» es la «identidad» (*die Form der Identität*, *ibid.*) De esta manera «la eticidad como *sistema* [...] necesita de la guerra [...]. La guerra es la guerra de un pueblo contra otro, y por ello es el Odio indiferenciado mismo, libre de toda personalidad [...]» (pp. 56-59).

504. En un escrito algo posterior dice que «la ciencia del Estado es la explicación de la organización que un pueblo (*Volk*) tiene en cuanto es una *totalidad* orgánica y en sí viviente» (*Philosophische Enzyklopädie*, 1808, § 195; Hegel, 1971, IV, 63).

505. En las lecciones sobre *Geschichte der Philosophie* al ocuparse de Platón remata la exposición con un comentario de la *República*: «Platón manifiesta la realidad del Espíritu [...] en su suprema verdad, como la organización (*Organisation*) de un Estado» (I, I, 3, A, 3; Hegel, 1971, XIX, 106); y algo más adelante explica que la sustancia ética del espíritu «se sistematiza en una Totalidad orgánica y viviente...» (*ibid.*, 108). Por su parte, en el apartado sobre la *Política* de Aristóteles indica que la política es «la organización y la realización del espíritu práctico, su realización y substancia es el Estado» (*ibid.*, B, 3, b; p. 225); el Estado es lo «anterior (*prius*) a la familia» como el todo es anterior a la parte (*ibid.*, 226).

506. Superando el «espíritu teórico» o el entendimiento kantiano y la mera razón (*Enciclopedia*, III, I, C, a, §§ 445-468; X, 240 ss.), Hegel plantea la cuestión del «Espíritu práctico» o la voluntad (*ibid.*, §§ 469-480, pp. 288 ss.), que se concilian y se superan en el «espíritu libre» (*ibid.*, §§ 481-482; pp. 300 ss.). Véase esta cuestión antropológica en Fetscher, 1970, 200 ss. Esta problemática ha sido explícitamente tomada de Rousseau (*Geschichte der Philosophie*, III, II, 2, C, 3, c; Hegel, 1971, XX, 306-307) y de Kant (*ibid.*, III, III, B; p. 369). Es todo el tema de la *Introducción* a la *Filosofía del Derecho*, §§ 1-29 (VII, 29-83).

507. Por otra parte, es evidente, la crítica de Horkheimer y Adorno (1969, *Dialektik der Aufklärung*) nos parece insuficiente en un horizonte global. Ya que si «el Iluminismo [...] ha perseguido siempre el fin de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en señores (*Herren*)» (p. 7), en esto los autores ven el aspecto económico (hombre-naturaleza) de esta dominación, pero se les escapa el sentido político imperial (centro-periferia), que es lo que a nosotros nos interesa en el mundo postcolonial.

508. *Filosofía del Derecho*, § 5; p. 50. Esto significa que la voluntad en su inicio es pura indeterminación, apertura, infinitud, negatividad abstracta. Véase *ibid.* §§ 5-22: «Ella es entonces una pura posibilidad, disposición, potencia (*potentia*), pero infinito actual (*infinitum actu*), porque el ente (*Dasein*) del concepto o su objeto exterior es la interioridad misma» (§ 22; p. 74). Y, además, véase en *Enciclopedia*, § 483; p. 303: «la voluntad libre es primera e inmediatamente en sí».

509. *Enciclopedia*, § 482; p. 301.

510. *Ibid.* Por supuesto, se entiende que el cristianismo es un producto cultural de Occidente, no advirtiendo que es, en todas sus partes, producto de Asia (nombre de la provincia romana de Turquía actual y territorios adyacentes).

511. El aporte del cristianismo es, para Hegel, «la religión en cuanto tal, el hombre que sabe (*weiss*) como su esencia su propia relación con el Espíritu absoluto» (*ibid.*, 302). Esta referencia del

hombre finito al Absoluto como su esencia es, como acto, el *culto*, como amor, *la devoción* perfecta, como afirmación cierta de lo no intuido, la fe (véase *Philosophie der Religion* I, C: *Der Kultus*; Hegel, 1971, XVI, 202 ss.) que se cumple sólo en el cristianismo, en el «reino del Espíritu» (*ibid.*, III, III; XVII, 299 ss.), pero en *realidad* es sólo gracias a la Revolución francesa y al Iluminismo como la «voluntad libre» aparece plenamente en el mundo como «saber absoluto», *más allá* de la religión: «En el *pensar* (*Denken*) es el Sí mismo presente, su contenido [...]. Es la libertad absoluta (*die absolute Freiheit*) por la que el puro Yo es, como la luz pura, al final en su propio hogar (*bei sich*)» (último capítulo de *Philosophie der Geschichte*, que tiene por título «La Ilustración y la revolución»; XII, 520).

512. *Enciclopedia*, § 488; p. 306; *Filosofía del Derecho*, §§ 29-41; pp. 80-102.

513. Véase el sentido de la *economía* en la *ontología* (relación ser humano-naturaleza) y en la *meta-física* (relación totalidad-alteridad): cf. Dussel, 1973, § 27; II, 74-80; además §§ 45, 51 y 57 del volumen III.

514. «[...] unmittelbar Einzelner» (*Filosofía del Derecho*, § 47; p. 110).

515. Véase *Enciclopedia*, III, II, A, §§ 488-502; *Filosofía del Derecho* I, §§ 34-104. Nos dice: «La realidad en general como *ente* (*Dasein*) de la voluntad libre es el *derecho*, el que no hay que tomarlo solamente como derecho jurídico, sino como englobando en tanto *ente* a todas las determinaciones de la libertad» (*Enciclopedia*, § 486; X, 304). El «ser en sí» es la libertad indeterminada como horizonte ontológico; el derecho determina a la libertad como *ente*: como «esta» libertad (cf. *Filosofía del Derecho*, § 29; VII, 80).

516. *Enciclopedia*, § 490; p. 307; *Filosofía del Derecho*, §§ 34-53; pp. 92-119.

517. *Enciclopedia*, § 492; p. 307.

518. *Enciclopedia*, § 490.

519. Archivo General de Indias (Sevilla), Justicia 1.112, lib. 2, cit. por Friede, 1956.

520. *Filosofía del Derecho*, § 44; p. 106. La «cosa» antes *exterior* es ahora un «accidente de la voluntad». Pedro Mir habla de la conquista norteamericana diciendo: «En todo el territorio / se hizo la gran puerta de la oportunidad / y todo el mundo tuvo acceso a la palabra / mío» (en «Contracanto a Walt Whitman», en *Viaje a la muchedumbre*; Mir, 1972, 45).

521. *Filosofía del Derecho*, § 54; p. 119.

522. *Ibid.*, §§ 55-56; pp. 119-122.

523. Es «una exterioridad existente por sí (*eine für sich bestehende Aeusserlichkeit*)» (*ibid.*, § 56).

524. *Ibid.*, §§ 65-70; pp. 140-152. En estos cortos parágrafos se encuentra lo esencial de la doctrina hegeliana de la «alienación» (*Entäusserung*), que es tanto «venta» del producto como «pérdida» de la propia substancia del productor que se había objetivado en él (§ 67).

525. *Ibid.*, §§ 59-64; pp. 128-140.

526. El «contrato» (*Vertrag*) (*ibid.*, §§ 72-81; pp. 155-172). Véase *Enciclopedia*, §§ 493-495; pp. 308-309. La violencia criminal como superación del mero contrato de posesión es para Hegel el «pasaje» del derecho objetivo (relación ser humano-cosa) a la moralidad subjetiva (relación ley-obligación-*sujeto* moral); «pasaje» del *derecho objetivo* al *deber* kantiano que obliga *subjetivamente*. Véase Dussel, 1973b, cap. III, §§ 11-14, pp. 75 ss.): el crimen primigenio es el atentado contra la propiedad privada de otro.

527. «Esta libertad *subjetiva o moral* es principalmente lo que se denomina libertad en sentido europeo (*europäischen*)» (*Enciclopedia*, III, II, B, § 503; p. 312).

528. Cf. Dussel, 1973b, cap. III, § 11, pp. 76-79, y cap. IV, § 16, pp. 119-126; y en especial Dussel, 1973, cap. V, § 28; II, 81, nota 220 (p. 216).

529. *Enciclopedia*, § 520; p. 320. Es decir, es en la familia donde se adquiere el *ethos* (*Sittlichkeit*). La familia es el primer «sujeto» del *ethos* burgués. Cf. *Filosofía del Derecho*, III, I, §§ 158-181. Aquí aparece además el machismo: «La familia, en tanto persona jurídica, es representada ante otro por el varón, que es su jefe» (§ 171; p. 324).

530. Cf. *Filosofía del Derecho*, §§ 182-257; pp. 339-398; *Enciclopedia*, §§ 523-534; pp. 321-330. La «sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) [es] la asociación de los miembros como singulares autónomos en una universalidad *formal* (*formellen*), [constituida] por sus necesidades y por la constitución como mediación para la seguridad de las personas y de la propiedad privada, y por una ordenación *exterior* dirigida a sus intereses particulares y colectivos. [Es] el *Estado exterior* (*aeusserliche Staat*)» (*Filosofía del Derecho*, § 157; p. 306). Para Hegel lo *formal* o *exterior* es lo óntico, determinado, fijo, abstracto, lo que debe todavía asumirse en lo *concreto, interior, ontológico, lo superado, dialéctico*.

531. *Enciclopedia*, § 523; p. 321. «Estado exterior, estado de la necesidad y del entendimiento» (no de la Razón) (*Filosofía del Derecho*, § 183; p. 340).

532. *Filosofía del Derecho*, §§ 189 ss.; pp. 346 ss.

533. *Ibid.*, § 189; pp. 346-347.

534. Dussel, 1985, 50.

535. *Filosofía del Derecho*, § 201; p. 354: «El todo como conjunto está constituido por sistemas particulares de necesidades, técnicas y trabajos, de maneras concretas de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica [...] que constituyen la diferencia de las clases».

536. *Ibid.*, § 201; p. 354.

537. *Enciclopedia*, §§ 529-530; pp. 324-326.

538. El Estado liberal se encuentra inmerso en «la necesidad *ciega* (*blinde*) propia del sistema de necesidades que no se ha elevado a la *conciencia* de la universalidad ni se ha puesto en acción a partir de dicha conciencia» (*Enciclopedia*, § 532; p. 328). Este estado de conciencia, por el que se regularía conscientemente el sistema, será para Marx el socialismo.

539. *Filosofía del Derecho*, § 243; p. 389.

540. *Ibid.*, § 244; p. 389.

541. *Ibid.*, § 245; p. 390. Este texto clave, que anuncia la esencia de la doctrina de Marx, continúa así: «Si por el contrario su vida estuviera asegurada por el trabajo, la cantidad de productos aumentaría, exceso que con el defecto de los consumidores que son ellos mismos, constituiría precisamente el mal, y aumentaría doblemente. Aparece así que aunque haya exceso de riqueza la sociedad burguesa no es nunca suficientemente rica, es decir, que en su riqueza no posee suficientes bienes para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que engendra» (*ibid.*).

542. *Ibid.*, § 249; p. 393.

543. *Ibid.*, § 231; p. 382. Téngase bien en cuenta que para Hegel, crítico del Estado liberal, el *orden* que puede asegurar este Estado es solamente «externo», «contingente», inestable. No es todavía el Estado absoluto. El estado civil, legal para Kant, además, contenía siempre la coerción externa.

544. *Ibid.*, § 230; p. 382; véase §§ 230-233. El Estado liberal de la sociedad burguesa cae en «relaciones entre seres puramente exteriores, en la infinidad del entendimiento» (la «mala infinitud») (*ibid.*, § 234).

545. *Ibid.*, § 245; pp. 390-391.

546. *Ibid.*, § 246; p. 391.

547. *Ibid.*, § 248; p. 392. Obsérvese que, para Hegel, las condiciones de miseria del capitalismo británico hacían perder el «principio familiar» que se recuperaba en las colonias (con los *Pilgrims*, por ejemplo). Claro que Hegel no piensa en la destrucción de la familia indígena, que es mucho más atroz.

548. *Philosophie der Geschichte*, Introducciónu. El nuevo mundo; Hegel, 1971, XII, 107.

549. *Ibid.*, p. 114. La veneración hegeliana por la Revolución francesa, aunque nunca desapareció, se inclinó con el tiempo ante la eficacia de la Restauración napoleónica y la Revolución inglesa. Su último trabajo político sobre la reforma del *Bill* inglés (1831) nos muestra un Hegel temeroso de que el Estado imperial inglés caiga de nuevo en las contradicciones del Estado particular liberal de la Revolución francesa (que en realidad fracasaba por «bonapartista»).

550. *Filosofía del Derecho*, § 248, *Zusatz*; p. 393.

551. *Ibid.*, § 303; pp. 473-474. En un texto aún más claro y de cierta inspiración aristotélica dice: «La expresión multitud designa la universalidad empírica más correctamente que el término *todos*. Puesto que si es evidente que en este *todos* no se indica a los niños y las mujeres (*sic*), es todavía más evidente que no debe emplearse esa expresión precisa cuando se trata de algo totalmente indeterminado (*Unbestimmtes*)» (*ibid.*, § 301; p. 469).

552. *Ibid.*, p. 469. Para Hegel, quitarle la racionalidad a un sector del Estado es negarle *realidad*, es el no-ser de la Totalidad política; es la masa; es el «pueblo» en sentido latinoamericano actual.

553. *Ibid.*, § 350; p. 507. Este *Herönrecht* es exactamente el *Übermensch* de Nietzsche. El Estado es fundado por «héroes» y no por una comunidad política de los iguales.

554. Este «momento substancial (*substantiellen*) del Estado» es, claramente, el *ser* político por excelencia; como para Aristóteles se tenía humanidad sólo habiendo alcanzado a vivir en la *pólis*. La «humanidad» depende de haber alcanzado «el ser en y para sí de la Voluntad, la Razón» (*an und für sich seiende Wille, die Vernunft*) (*ibid.*, § 301; p. 469).

555. *Ibid.*, § 351; pp. 507-508.

556. Hegel advierte que no debe confundirse «el Estado con la sociedad burguesa», ya que el «Estado tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo» (*Filosofía del Derecho*, § 258, explicación; Hegel, 1971, VII, 399). En el «Estado *exterior*» o «sociedad burguesa», por el contrario, al intentar «la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés de los individuos como tales el fin último. [En este caso el] ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual» (*ibid.*).

557. *Ibid.*, § 157; p. 306.

558. *Ibid.*, § 183; p. 340: *den äußeren Staat.*

559. Preámbulo de la *Constitución de la Nación Argentina* (1853) (Zamora, 1958, 29).

560. *Philosophie der Geschichte* (Hegel, 1971, XII, 111).

561. *Ibid.*, 112. Más arriba había dicho: «En Norteamérica vemos prosperidad, tanto a través de un incremento de industria y de población como por la organización ciudadana y una sólida libertad» (*ibid.*, 111).

562. *Ibid.*, 113.

563. *Ibid.*, 114. Hegel dice muy claro que «si aún hubiesen bosques (para colonizar) en Germania, la Revolución francesa no hubiera tenido lugar» (*ibid.*, 113). En Norteamérica, para Hegel, no se produce «semejante tensión, pues tiene abierto, incesantemente y en alto grado, el camino de la colonización» (*ibid.*). Pero el genio de Hegel da hasta para vislumbrar el Estado absoluto en Norteamérica: «Norteamérica puede ser comparada con Europa únicamente en el caso de que el inmenso espacio con que cnenta ese Estado se encuentre ocupado, y el conjnnto de sns individuos sea forzado a contenerse en sus fronteras» (*ibid.*); en ese caso, aparecerá el imperialismo norteamericano, es la conclusión. Esto comenzará a acontecer, primero, por la ocupación de los territorios mexicanos (Luisiana, Texas, Arkansas, Nuevo Méjico, California, etc.) desde 1848, y después por su expansión en el Caribe y el Pacífico desde 1898.

564. Véase *Filosofía del Derecho*, III, III, §§ 257; pp. 398-512; *Enciclopedia*, III, II, C, c, §§ 535-552; pp. 330-365; y toda la *Philosophie der Geschichte*, ya que «la historia universal sólo puede hablar de los pueblos que han constituido un Estado (*Staat*)» (*Introducción*, XII, 56), recordando que «el Estado es la totalidad ética (*sittliche Ganze*)» (*ibid.*, 55).

565. *Enciclopedia*, § 535; p. 330; véase *Filosofía del Derecho*, §§ 259; pp. 398-406. El carácter esencial del *ethos* moderno del Estado es el «saber», el caminar racionalmente, diríamos hoy «auto-reguladamente», «planificadamente». Marx leyó cuidadosamente a Hegel. En éste, la familia y la sociedad burguesa encuentran su *unidad* cabal. Por otra parte, «el espíritu del pueblo es lo divino que se conoce y se quiere» (*Filosofía del Derecho*, § 257; p. 398); el Estado absoluto está más allá del mero contrato accidental y voluntario, de opciones individuales que «destruyen lo divino existente en sí y para sí (*an und für sich Göttliche*) y su autoridad y majestad» (*ibid.*, § 258; p. 400). El Espíritu objetivo es un momento del Espíritu absoluto y, por ello e inevitablemente, el Estado es igualmente divinizado, cuestión que es tratada con algún detalle en la relación del Estado y la religión (*ibid.*, § 270; pp. 415 ss.).

566. «Realidad» (*Wirklichkeit*) en la *Lógica* es el tercer momento: el ser del *Dasein* aparece en el «mundo» como *fenómeno*, y se manifiesta como substancia en el orden de la causalidad como *real*.

567. En el Estado moderno metropolitano la humanidad cobra autoconciencia de su propio ser e historia.

568. El «singular» (*Einzelne*) es el individuo como «mediación» de la realización «inmediata» del Estado. Esta «instrumentalidad» del «singular» será duramente criticada por Kierkegaard, Stirner y otros.

569. *Ibid.*, § 257; p. 398.

570. *Filosofía del Derecho*, § 260; p. 407: «[...] *der modernen Staaten* [...]». El Estado se apoya subjetivamente en el «sentimiento político, el patriotismo» (*ibid.*, §§ 267-269), y tiene por fin «el interés general» (§§ 270) y por forma la Constitución, que es «la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en relación consigo mismo» (§ 271; p. 431).

571. Por ejemplo: «la totalidad viviente (*die lebendige Totalität*)» (*Enciclopedia*, § 541; p. 336); «[...] como totalidad orgánica (*als organischer Totalität*)» (*ibid.*, § 542; p. 338), etcétera.

572. Cuestiones tratadas en *Filosofía del Derecho*, §§ 321 final, y *Enciclopedia*, §§ 545-552.

573. La guerra es para Hobbes un momento del «estado de natnraleza», pero para Locke el «estado de guerra» (como hemos visto) es *a posteriori* del «estado civil», y es el caso de Hegel.

574. *Philosophische Propädeutik*, 8, § 31, en *Nürnberger und Heildelberger Schriften* (1808-1817); Hegel, 1971, IV, 250.

575. Karl von Clausewitz, *De la guerra*, 1, 24; Clausewitz, 1999, 24. Véase en Dussel, 1973, § 66, el sentido de la guerra de liberación en la «periferia».

576. «[...] die Missionarien der *Zivilisation* in der ganzen Welt» (*Philosophie der Geschichte*, final; Hegel, 1971, XII, 538).

577. *Filosofía del Derecho*, § 331; p. 498: «Die absolute Macht auf Erden».

578. Los «espíritus particulares» de cada pueblo «son el instrumento inconsciente y los momentos» (*Filosofía del Derecho*, § 344; p. 505) del Espíritu universal, porque sólo el derecho del Espíritu universal es absoluto y sin límites, y por ello es sagrado: «El Espíritu universal, el Espíritu del mundo, como ilimitado, igualmente en cuanto es él quien ejercita su derecho —y su derecho es el supremo entre

todos— sobre ellos [el de los otros pueblos] en la historia universal, [ese Espíritu es] como [el] *juicio universal*» (*ibid.*, § 340; p. 503). Más aún que Kierkegaard (que se situaba en un nivel existencial pero no político-militar), podemos concluir que Hegel, desde la perspectiva de las guerras de Afganistán e Iraq al comienzo del siglo XXI, justifica el «terrorismo estatal universal». El «estado de derecho» vale sólo intra-estatalmente, pero se vuelve *ad extra* en un brutal *estado de guerra* (en el sentido lockeano, que es más perverso que el hobbesiano).

579. *Ibid.*, § 333; pp. 499-500. Para Locke, debido al hecho de que no hay juez, se establece entre los Estados nn «estado de guerra». Esta posición se aproxima a la de Hegel, y a la de G. W. Bush, que por esto no acepta un Tribunal Penal Internacional, para reservarse el derecho a la «guerra preventiva» permanente.

580. *Ibid.*, § 334; p. 500.

581. *Enciclopedia*, § 550; pp. 352-353. «Este pueblo es el pueblo dominador (*das herrschende*) en la época correspondiente de la historia universal. Él no cumple su tarea sino una sola vez en la historia; contra este derecho *absoluto*, que posee porque es el representante del grado actual del desarrollo del Espíritu del mundo, los otros pueblos no tienen derecho (*rechtlos*)» (*Filosofía del Derecho*, § 347; p. 506).

582. *Filosofía del Derecho*, § 324; p. 493. Este «estado de guerra (*Zustand des Krieges*)» (*Enciclopedia*, § 545; p. 346) es un «encontrarse puesto en juego en cuanto a la autonomía del Estado» (*ibid.*, § 547; p. 346), y por ello «la guerra tiene una significación superior» (*Filosofía del Derecho*, § 324; p. 492), porque se opone «a la indiferencia de la fijación de las figuras finitas» (*ibid.*, 493), es decir, relanza a un pueblo a auto-interpretarse en cada uno de sus miembros puestos en peligro de muerte como «un todo orgánico» (*ibid.*). ¡Viva la muerte!

583. *Filosofía del Derecho*, § 325.

584. Marx critica esta expresión de Hermes («El artículo del número 179 de la *Gaceta de Colonia*», en *Reinische Zeitung*, 10 de julio de 1842; Marx, 1956, MEW, I, 90; OF, I, 224), pero en verdad se trata de su propia posición en esta etapa de su pensamiento.

585. Sobre esta categoría que hemos usado durante cuarenta años véase el cap. V de la II Parte: «El problema de la cristiandad», de la conocida obra de Löwith, 1964, 350 ss. Considérese en especial «Marx y la descripción de la cristiandad como un mundo invertido» (pp. 374 ss.).

586. Sabiendo que la exposición de la filosofía política en América Latina, Asia o África es necesaria, pero por su situación «periférica» todavía no ha recibido el epíteto de «clásica», aunque en muchos casos lo es en su ámbito regional. Por ejemplo, la posición de Simón Bolívar en América Latina puede denominarse clásica, y el «bolivarismo» tiene suma actualidad y reaparece como un postulado de la filosofía política latinoamericana actual (en lo de una organización confederada de los Estados de la región, propuesta por Bolívar en 1826 en el Congreso de Panamá, como veremos). Además, los autores posteriores a Marx, europeo-norteamericanos, hasta la actualidad, serán referencia obligada en la exposición arquitectónica de una política de la liberación.

587. Véanse más arriba [38], [44-45], [60], [135], [143], etcétera.

588. Véanse las pp. 27 ss. de mi obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 1993).

589. Carta a Ruge de septiembre de 1843 (en MEW, I, 344; OF, I, 458).

590. Inédito publicado en 1927 (en WEB, I, 201-333; OF, I, 317-438).

591. Esta formulación la hemos comentado en muchas ocasiones en nuestras obras: § 69: «Hacia un discurso ateo de todo sistema», en Dussel, 1973, V, 49 ss.; para una historia de las cristiandades y su crítica: Dussel, 1983, 173 ss.: «Las Cristiandades» y «El modelo de Cristiandad en América» (pp. 207 ss.). Debo aclarar que opino que el fundador del cristianismo, Jeshúa de Nazaret, comenzó su acción mesiánico-política con la crítica de la religión de Israel, del templo, de la casta sacerdotal. Originó siglos antes que Marx eso de que «la crítica de la religión es la premisa de toda crítica»; sobre todo si se entiende que se critica a una religión «de dominación». Véase el ya citado Dussel, 1993, 42 ss.

592. «En torno a la *Crítica de la Filosofía del Estado* de Hegel», de diciembre de 1843 a enero de 1844 (MEW, I, 378-379; OF, I, 491).

593. Como cristiandades, el Estado inglés de Hobbes, el francés de Bodin o el español no eran para Marx «Estados políticos» propiamente dichos, es decir, secularizados. Para Marx, sólo «los Estados libres de Norteamérica» eran la excepción. ¡Cuán defraudado habría estado ante el fundamentalismo en el Imperio norteamericano actual!

594. *La cuestión judía*, I (MEW, I, 351; OF, I, 467). Téngase en cuenta que Marx se opone a Bruno Bauer, que opina que la «cuestión judía» se resuelve si los judíos abandonan su religión. Marx muestra que puede afirmarse la religión (que puede tener «una existencia lozana y vital») sin contradecir «la perfección del Estado» (*ibid.*, p. 352; p. 468).

595. Es al que hemos denominado «cristiandad».

596. La estrategia teórico-política de Marx, en todas sus obras, incluyendo *El Capital*, es mostrar esta «contradicción» y hacerla insoportable para una conciencia cristiana honesta, que no es el caso del burgués convencido, cuya aceptación de esta oposición (entre sistema político o económico con el Evangelio) supondría la imposibilidad de su existencia práctica.

597. Tales como las expuestas más arriba en [35-38].

598. Mostrar esta «imposibilidad» es el tema de Marx.

599. *Ibid.*, p. 359; p. 474. Hemos efectuado un comentario en detalle en Dussel, 1993, 137 ss.

600. Como miembro de una comunidad político-institucional.

601. Y en ese caso serían seres humanos emancipados en el Estado político.

602. *Ibid.*, p. 361; p. 476.

603. Que en Hegel es esencialmente *cristiano*, fetichizado por tanto dos veces: por no secularizado y por no advertir su contradicción con la irresolución de los conflictos no superados de la sociedad burguesa (o civil), que ahora Marx encara.

604. *Ibid.*, p. 367; p. 481.

605. Como puede advertirse, Marx usa «técnicamente» (o nosotros hemos definido filosóficamente de manera estricta) el aspecto «material» de la ética, y ahora de la política. Lo «material» de la ética se refiere a la «vida humana» en sus exigencias físico-materiales y «espirituales» o culturales (véase Dussel, 1998, caps. 1 y 4). La cuestión es absolutamente *esencial* para el propósito de esta obra.

606. Como se habrá advertido, especialmente en Marx, la palabra alemana *bürgerliche* significa «civil», de «burgués» (el que vive en la «ciudad»: *Burg* en germano, el *cittadino*, «ciudadano»), es decir, «burgués» o «civil». Marx usa una sola palabra: *bürgerliche* (según las declinaciones del adjetivo).

607. *Ibid.*, p. 368; p. 482.

608. *Ibid.*, p. 369; p. 483.

609. Se refiere a los §§ 189-208 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

610. *Ibid.*, p. 369; p. 483.

611. *Ibid.*, p. 370; p. 484.

612. *Ibid.*

613. Hemos indicado más arriba que Hegel piensa enviar a las colonias la sobrepoblación y la superproducción de las metrópolis, como solución para superar la contradicción establecida en la sociedad civil. Marx, con razón, y mostrando el nivel esencial de la cuestión que aceptamos gracias a sus investigaciones, indica que dicha contradicción se establece también en el Estado orgánico, porque no supera la contradicción que se encuentra en la esencia del capital, momento estructurante *material* del Estado orgánico, aunque *oculto* a los análisis de la filosofía y la economía clásica liberal.

614. No es el elemento «burgués» o «social» meramente material, sino «societario», de manera ambigua.

615. *Ibid.*, p. 372; p. 485.

616. *Ibid.*, p. 374; p. 487.

617. *Hacia la crítica de la Filosofía del Derecho, Introducción*, 1843-1844 (MEW, I, 391; p. 501).

618. Hemos mostrado en nuestra *Ética de la Liberación* (Dnssel, 1998, cap. 4) que la «víctima» sufre en su materialidad negativa (el dolor de su corporalidad) el efecto sistémico del orden establecido. Si los «sistemas» civilizatorios o culturales intentan alejar el dolor y la muerte (pensaba Freud), cuando producen «sistemáticamente» el dolor y la muerte estamos en la situación descrita ahora por Marx: «artificialmente».

619. Adviértase que Marx está usando una categoría. Nosotros la denominamos «Totalidad» u «orden vigente», que corresponde a la primera Totalidad o la Totalidad de Lévinas (véase Dussel, 1973, II 2).

620. *Ibid.*, p. 391; p. 502.

621. El manuscrito del comentario titulado *Hacia la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (de marzo a agosto de 1843, anterior a la *Introducción* ya citada) (MEW, I, 203-333; OF, I, 319-438) ha perdido las primeras páginas y termina abruptamente, como si Marx se hubiera cansado de su comentario.

622. *Ibid.*, p. 205; p. 321.

623. *Ibid.*

624. *Ibid.*, p. 252; p. 362.

625. Marx usa siempre la fórmula: «Estado político (*politische Staat*), y no «sociedad política» (como posteriormente Gramsci).

626. *Ibid.*, p. 282; p. 390.

627. Como la «igualdad» en el nivel formal de los derechos políticos en el «primer principio» de John Rawls.

628. *Ibid.*, p. 283; p. 391. Para completar la semejanza, en el «segundo principio» de Rawls, la «desigualdad» *socio-económica* nos muestra la «realidad» del liberalismo, donde se justifica la existencia de los más beneficiados (los ricos) y los peor situados (los pobres).

629. *Ibid.*, p. 329; p. 434. Usa el término *formell*.

630. *Ibid.*, *materiell*.

631. *Introducción* a «Hacia una crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel», en WEB, I, 391; OF, I, 501.

632. Véase lo que hemos escrito sobre este tema en Dussel, 1998, § 6.1, [341], pp. 500 ss.

633. Más adelante, expondremos el tema en la arquitectónica de una *Política de la Liberación*, modificando el contenido que Alain Badiou da a su «acontecimiento».

634. Véase Lowy, 1979, 90 ss.

635. *Introducción* a «Hacia una crítica...», en WEB, I, 391; p. 502.

636. La clase de los asalariados se confunde hoy con muchos otros sectores sociales, no sólo con los campesinos que han hecho grandes revoluciones (como en China), sino aun con el despreciado por Marx «*Lumpenproletariat*, esa podredumbre pasiva, esa hez de los más bajos fondos de la vieja sociedad» (*Manifiesto*, I; MEW, IV, 4; ed. cast., 1967, p. 38); la clase de los asalariados que produce plusvalor hoy constituye una *parte* (ya ni siquiera la vanguardia relevante, y menos en los países «centrales» de Europa o Estados Unidos) del «bloque social de los oprimidos»: el pueblo como referencia «transformadora» (si no revolucionaria). Véase en Dussel, 1985c, la cuestión de la categoría «pueblo».

637. *Manifiesto*, I; MEW, IV, 463; ed. cast., 1967, 28-29.

638. Una «burocracia» en el sentido hegeliano, pero no a las órdenes de monarca prusiano.

639. *Ibid.*, p. 464; pp. 29-30. Hoy la hegemonía de la mera burguesía empresarial, propietaria o burocracia del micro-sistema en el orden nacional, ha sido reemplazada por el dominio de la *burocracia privada globalizada* (de las corporaciones transnacionales) y de las *burocracias políticas* de los Estados particulares (en especial lo gobiernos postcoloniales), que cumplen con sus estrategias. Hay que «traducir» el texto de Marx de lo micro a lo macro para descubrir su pertinencia.

640. *Ibid.*, p. 471; p. 37. Esta *politischer Kampf* sitúa, en última instancia, en el nivel estratégico-*político* (que denominaremos *nivel A*) la «militancia» del intelectual concreto llamado Karl Marx. Sus investigaciones económicas no tienen como fin último la «ciencia», sino la ciencia al servicio de un compromiso político: la emancipación de la clase inevitablemente oprimida, ya que constituye la «esencia» del capital: por la creación de plusvalor, la «valorización del valor» (el fundamento o ser del capital).

641. *Ibid.*, p. 471; p. 37.

642. *Ibid.*, p. 473; p. 39.

643. *Ibid.*, p. 473; pp. 39-40. En la última sección del tomo I de *El Capital*, Marx llega a formular la «ley de la acumulación», que es, dentro de su horizonte categorial definitivo, la expresión de lo escrito en 1847 de manera «intuitiva». Las investigaciones económicas de Marx, para definir las «causas» de la *negatividad* de los explotados en el capital, como hemos dicho, tienen en última instancia *intención política* (véanse mis trabajos: «El programa científico de investigación de Karl Marx», en Dussel, 2001, 279 ss., y «Sobre el concepto de ética y de ciencia crítica», *ibid.*, 303 ss.). De la misma manera, trabajos de análisis político-estratégico más concretos, como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, nos permitirán en su momento volver sobre el Marx *político* de la coyuntura. Es decir, toda la obra teórica de Marx tiene un sentido «militante» político (y agregaría: éste es igualmente el propósito de la filosofía de la liberación, de su ética, de su política, de su estética...). La política es la *prima philosophia*, escribíamos en 1973 (Dussel, 1973, II).

644. Véase esto en Dussel, 1988, cap. 15; y mis respuestas (Dussel, 1996, cap. 10) y las de Hinkelammert (1996, cap. 3) en el debate con K.-O. Apel (Apel y Dussel, 1999, 147 ss. y 313 ss.).

645. Véase bibliografía sobre el tema en Dussel, 1994, 48-52.

646. La obra de Carlos Beorlegui *Historia del pensamiento filosófico en América Latina* (Beorlegui, 2004) es un excelente comienzo que se deberá continuar.

647. Durante años, en las maestrías y doctorados de filosofía política de la UAM-Iztapalapa y de la UNAM (en la ciudad de México), he organizado seminarios de postgrado sobre este tema. Debo agradecer a los participantes haberme dado la posibilidad de debatir con ellos el tema durante ese tiempo. Espero poder publicar los trabajos de esos seminarios. La *Historia del pensamiento filosófico político en América Latina* la concibo como desarrollo de los temas ateniéndome a la siguiente periodización (véase Dussel, 1994, 13-53, trabajo que utilizamos y aplicamos aquí):

PRIMERA ÉPOCA: *La política en las culturas amerindias*:

Período 1. El pensamiento mítico y filosófico político amerindio (hasta la conquista y el presente).

SEGUNDA ÉPOCA: *La política en el Estado de las Indias en la primera Modernidad temprana*:

Período 2. La filosofía política ante la violencia de la conquista (1492-1576).

Período 3. La filosofía política en la sociedad barroca (1553-1750).

Período 4. La filosofía política colonial ante la irrupción de la Modernidad madura (1750-).

TERCERA ÉPOCA: *La crisis permanente del nuevo orden político postcolonial*:

Período 5. La filosofía política de la primera Emancipación (1808-1821).

Período 6. La filosofía política entre la continuidad y la ruptura liberal (1821-1870).

Período 7. El fracaso del Estado postcolonial ante el imperialismo (1870-1910).

Período 8. La filosofía política del populismo ante la Modernidad tardía (1910-1954).

Período 9. Entre la dependencia y la liberación ante el Imperio norteamericano (1954-).

Expondremos en este parágrafo § 11 algunos temas y momentos políticos del pensamiento filosófico de esta larga historia, en especial aquellos que corresponden a la Modernidad madura.

648. En las *Conclusiones* a esta parte histórica de una *Política de la Liberación* indicaremos resumidamente lo que nos hemos visto obligados a «dejar en el tintero» de esta larga historia, que comprende desde el siglo XIX al presente, de otras regiones del globo y de la misma Europa, que por razones de espacio no podremos abordar ni siquiera de manera somera. Haremos referencias, sin embargo, a muchos de los eventos más recientes no incluidos en esta historia en la futura parte arquitectónica.

649. Feliz y exacta expresión de Leopoldo Zea en su libro cumbre *América en la Historia*, cap. VIII (Zea, 1957, 174 ss.). Al extraer ahora de mi biblioteca este libro leo en su primera página: «Mainz 1963»: lugar y fecha que pongo en todos mis libros cuando comienzo a leerlos; desde ese tiempo su lectura fue una profunda iluminación para todo mi proyecto filosófico, hasta el presente, cuarenta años después. De todas maneras, si las tesis de una *Historia de la Política* que propongo tienen alguna novedad será exactamente en aquello en que me distancio de las de Zea, pero admitiendo muchas otras avanzadas por él. La historia de Zea, en parte, es todavía helenocéntrica y eurocéntrica en su concepción de la «cultura occidental» (como todas las de su generación, desde el maestro José Gaos hasta Edmundo O'Gorman).

650. Véase lo ya expuesto más arriba en [69 ss.] y [152 ss.]. Zea piensa que España y Portugal no son «modernas»; que la «marginalidad» española y rusa son equivalentes; que la Modernidad y la cultura occidental guardan una ambigua relación; que Europa puede quedar «fuera» de Occidente; que Estados Unidos es hoy el Occidente propiamente dicho; que América Latina fue feudal en su época colonial y por tanto debe «entrar» en la Modernidad; que América Latina siendo en parte occidental tiene como ideal realizarlo plenamente. Todas estas tesis son muy diferentes a las que hemos expuesto en esta obra. Ellas son: España es el primer país moderno y hegemónico de la primera Modernidad temprana, hegemónico en Europa por su apertura al Atlántico; América Latina, desde 1492, comienza a alejarse del feudalismo, lo mismo que sus colonias (como lo muestra Sergio Bagú, 1949); fue una periferia o colonia «moderna» (aunque inevitablemente con algunos elementos feudales), marcada entonces por la «diferencia colonial»; Rusia fue siempre periferia hasta 1917, pero nunca colonia; España comienza a ser el «sur de Europa» con la Ilustración y la Revolución industrial en el siglo XVIII: es semi-marginal de otra manera que Rusia; América Latina desde el siglo XVI es integrada en un mercado atlántico en transición al capitalismo o en su etapa mercantil (el momento dinerario); Estados Unidos es una cultura del «hemisferio occidental» (desarrollo de Europa pero no ya europea: estrictamente Occidente), hoy en su etapa imperial-militarista; América Latina debería integrarse como una unidad política (propuesta sostenida desde Bolívar hasta Zea), pero intentando articularse en un proyecto de construcción de una cultura policéntrica mundial trans-moderna (y no en Occidente). Porfirio Miranda —ejemplar filósofo mexicano— propone, en oposición, plegarse simple y llanamente a Occidente. Su propuesta consiste en el siguiente enunciado: «La tesis *Todas las culturas son igualmente valiosas* es el mejor tranquilizante que se le puede brindar a una cultura mediocre, la mejor protección de su mediocridad contra el desafío de algo superior [!]. Y no sólo eso. Esta tesis le puede servir como escudo invulnerable al régimen chino actual en su absoluto desprecio por los derechos humanos, pues ese desprecio [!] pertenece a su cultura ancestral» (Miranda, 1996, 30). Después de todo lo expuesto en esta historia, cualquier comentario sobra. No sólo habría en esta expresión un «occidentalismo» injustificable, sino un «orientalismo» ya fuera de lugar.

651. Como hemos indicado, los países europeos del sur de Europa (como España, Portugal, Italia, Grecia, etc.), desde el siglo XVIII, son «marginales» pero no colonias; mientras que América Latina (y desde ese momento grandes regiones de Asia y posteriormente África) serán «periferia» en sentido estricto: «colonias» o «postcolonias» estructuralmente explotadas como tales. China, Tailandia, Japón

y otras naciones asiáticas nunca fueron colonias, pero no dejaron de ser por ello «periféricas» o meramente «subdesarrolladas» en algún momento (con respecto al «desarrollo» del centro europeo capitalista industrial). Ser «colonia» crea estructuras políticas y sociales *internas*, que es difícil superar en el momento posterior a la emancipación (la «mentalidad colonial» de las élites nacionales criollas y las estructuras políticas y económicas arraigan profundamente). Además, hay mucha diferencia cuando las élites tienen el «espíritu burgués», como en las colonias de la Nueva Inglaterra, de cuando sólo tienen un «espíritu barroco». La filosofía política debe diferenciar bien los ámbitos geopolíticos y culturales de origen, para comprender el diverso significado de la «estrategia política» concreta y la consistencia y estructura de las «instituciones» que irán gestándose; nos referimos a aquellas constituidas desde la «diferencia colonial» (antes de la emancipación) o «postcolonial» (después de la Independencia), como veremos.

652. Wallerstein, 1979.

653. Véase Lafaye, 1977.

654. Cit. *ibid.*, 21.

655. Véase Sousa, 1995.

656. No niego la importancia de las «izquierdas», niego sólo su «vanguardismo» perezoso e indolente (en la terminología de Boaventura de Sousa Santos, en la obra citada) ante los saberes populares.

657. Es la llamada «Ilustración católica» española. Véase Sarrailh, 1974. Figuras como la de Benito Jerónimo Feijoo o Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) llenan este siglo hispánico. Deseamos, además, advertir que por razones de espacio deberemos dejar fuera de nuestra descripción a Brasil y al Marañao, colonias portuguesas que merecen estudio extenso, que siempre formaron parte de América Latina.

658. Al menos hay «cinco ciclos emancipatorios» claramente discernibles. Yo los denomino de la siguiente manera: 1. *Ciclo hidalguense*. Es el proceso emancipador mexicano-centroamericano que ocupa esta geografía (1808-1821; esta última fecha corresponde al nombramiento del emperador Agustín Iturbide). 2. *Ciclo bolivariano*. Originándose en Venezuela, se expande a Colombia y Ecuador y culmina en Bolivia (igualmente de 1808 a 1824) con la victoria de Ayacucho). 3. *Ciclo sanmartiniano*. Desde el Río de la Plata, Tucumán y Mendoza, a Chile y el Perú (de 1809 a 1816; esta última fecha corresponde a la declaración la independencia definitiva de España, mucho antes de la convocatoria de las Cortes de Cádiz). 4. *Ciclo brasileño*. En un territorio mucho menor al actual del Brasil, junto a las costas y a lo largo del río Amazonas (1808-1821, período que se inicia con la presencia de João hasta el *fico* de Pedro I, comienzo del Imperio del Brasil). 5. *Ciclo caribeño*. Comienza con la Emancipación de Haití (1804: la primera de América Latina), continúa con otros procesos emancipatorios (especialmente en 1898 con Cuba y Puerto Rico) y cuya descolonización todavía no ha terminado en algunas islas. Además, en el Caribe no sólo están presentes los colonialismos español y portugués, sino igualmente el inglés, fraucés, holandés y danés, lo que manifiesta un máximo de complejidad: es el «Mediterráneo americano».

659. Adoptamos aquí la categoría política de «acontecimiento» (*événément*) inspirándonos parcialmente en Alain Badiou (1988), cuestión que expondremos en la arquitectónica futura.

660. Sobre este tema véase, para México, Rafael Moreno, « La filosofía moderna en la nueva España», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, pp. 145-202; para Perú la segunda parte sobre la Ilustración (1750-1830) de la obra de A. Salazar Bondy *La filosofía en el Perú*, Universo, Lima, 1967; para el Río de la Plata, Guillermo Furlong, el capítulo 7 de la I parte, pp. 143 ss. de su obra *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*; una visión general en Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, caps. VIII-IX, pp. 175 ss.; además y como ejemplo consúltese para Chile Walter Hauisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, pp. 54 ss.; en Brasil, Crnz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, pp. 21 ss.; en Cuba, Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, para fines del siglo XVIII, pp. 49 ss.; en general, Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, pp. 70 ss.; y para una bibliografía no olvidar la obra citada de W. Redmond, p. 11, que dice: «El 90% de las obras —de toda la bibliografía con 1.154 títulos— expone la filosofía escolástica modernizada», y no debemos olvidar que un «75% de las obras citadas pertenece al siglo XVIII —sólo un 17% al siglo XVI y un 8% al siglo XVII—, «the forgotten century». Indica además que más importante que estar descubriendo influencias modernas europeas es «examinar el movimiento escolástico mismo» (p. 11), cuestión que ha sido descuidada por el jacobinismo liberal. Las indicaciones bibliográficas véanse en Dussel, 1994, pp. 48 ss.

661. Un primer capítulo inédito de la *historia del socialismo moderno* está todavía por escribirse, ya que los precnrsores e inspiradores de los mismos socialistas utópicos europeos (como Mably, Morelli, etc.) fueron aquellos exiliados jesuitas (expulsados de Brasil en 1759 y de Hispanoamérica en 1767) que dieron la posibilidad de imagiuar una sociedad comunista gracias a los numerosos re-

latos (panfletos, libros, relaciones, testimonios, etc.) de la experiencia de comunidades con absoluta comunidad de bienes (sin ninguna propiedad privada), que fueron organizadas no sólo entre naciones guaraníes, sino también en muchas otras naciones indígenas de Bolivia, Ecuador, Venezuela, California, Brasil, etc. Los jesuitas escribieron cientos de obras en diferentes lenguas (desde el ruso y polaco al alemán o francés, italiano u holandés) mostrando la belleza, el arte (especialmente dotados para la música), la perfección ética, de alta civilización de la sociedad política y agrícola-religiosa de las comunidades de las Reducciones. El mito del *bon sauvage* y de la «comunidad comunista primitiva» de bienes se origina en esta experiencia de las Reducciones, no sólo jesuitas, sino igualmente franciscanas, de la América Latina colonial.

662. Véase lo dicho más arriba, al final del parágrafo [119].

663. Véase Batllori, 1966.

664. Cuya iglesia es el más espléndido testimonio del arte barroco en todo el mundo, incluido Ecuador y Perú, o Roma y Baviera.

665. Aprecia igualmente a la raza mestiza, cuando escribe, por razones morales y políticas: «No hay duda de que hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos del África, se hubieran enlazado con las mismas casas americanas, hasta hacer de todas una sola e individua nación» (*Historia Antigua de México*, Libro VII, Disert. 13; Clavijero, 1945, 213).

666. Clavijero, 1945, 168. Parece infantil, pero los europeos creían que las montañas, los ríos, las plantas y los animales, además de los humanos y sus culturas..., todo era más primitivo y bárbaro en América. Véase la obra de Gerbi, 1978, abundante en descripciones increíbles de eurocentrismo ingenuo, ya que han sumergido «la naturaleza en la historia» (*ibid.*, 15), y han colocado a Europa como el centro y la culminación de *toda* la historia.

667. Aquí se expresa la conciencia «anti-eurocéntrica» de Clavijero.

668. *Historia antigua de México*, IV: «Constitución física de los mexicanos» (Clavijero, 1945, 259). Ironizando sobre los juicios de Pauw escribe Clavijero: «Pauw, que desde Berlín ha visto tantas cosas en América que no ven sus mismos habitantes, habrá tal vez encontrado en algún autor francés el modo de saber lo que nosotros ni podemos ni queremos averiguar» (*ibid.*, 260). La ironía, como puede verse, no se encamina sólo contra la pretendida «cientificidad» del alemán sino igualmente contra la de los franceses. Es Clavijero un criollo mentalmente emancipado del eurocentrismo, condición de toda otra emancipación intelectual.

669. *Ibid.*

670. Rubio, 1979, 268.

671. *Ibid.*, 270-271.

672. Véase más arriba, parágrafos [117-118].

673. Véase Bohórquez, 1998, 131 ss. Miranda es un personaje histórico admirable. Hijo de español, nacido en Venezuela, militar de carrera, criollo decidido, rebelde en España, participa como militar en campañas del Caribe (Cuba, Pensacola, etc.); ya expulsado del ejército español (1783) parte hacia Estados Unidos, donde presenta un proyecto de emancipación latinoamericana que el presidente Samuel Adams no quiere aceptar, aunque estaba ya en manos del Congreso. Poco después, en 1790, está en Londres intentando igual proyecto. Decepcionado, interviene directamente en la Revolución francesa (con arma en mano por las calles de París en los acontecimientos de 1792). Se traslada a Moscú, donde la zarina lo nombra miembro del ejército ruso (con la aspiración de que sus territorios de Alaska no limiten con España, en la región de Vaucouver), en nombre del cual Miranda vuelve a Inglaterra, pero fracasa nuevamente. Al final, en 1806, puede organizar la campaña de Coro (Venezuela), donde es repelido. En 1810 desembarca por segunda vez en La Guaira, y logra presentar la constitución de la «Primera República» en Venezuela. Miranda pensaba en un gobierno unificado de toda América Latina bajo un poder ejecutivo con dos Incas (la misma idea de José de San Martín en El Plata), regionalmente organizado y a modo de federación, abierto a los afro-americanos. Se adelantaba demasiado a su tiempo. En 1812 es nombrado dictador y generalísimo de la Primera República, que cae muy pronto. El mismo Roscio, Bello y Bolívar estarán de acuerdo en su arresto. Miranda morirá en la prisión, ¡en mano de sus compatriotas! Admirando el modelo político británico, el precursor siempre soñó la unidad política de una confederación latinoamericana, sueño que heredó S. Bolívar. Los Estados Unidos, evidentemente, nunca, hasta el presente siglo XXI, aprobarán ese proyecto.

674. «Plan de gobierno de 1790» (Robertsou, 1929, 102-103).

675. En 1781, este jesuita que había trabajado en Chile, Tucumán, Perú y la Patagonia presenta en Londres un proyecto para que Inglaterra ayude a organizar una expedición para liberar esa región sudamericana. Muere encarcelado en Cádiz en 1787.

676. Este jesuita, exiliado en Italia desde 1768, originario de Arequipa, comienza en 1781 a pedir igualmente ayuda a Inglaterra para apoyar la rebelión de Túpac Amaru. En Londres escribe la famosa *Lettre aux Espagnols-Américains* (1784), en la que justifica la emancipacióu americana.

677. Arendt, 1965.

678. En una futura obra en elaboración.

679. El proceso emancipador terminará el 9 de diciembre de 1824 con la victoria de José Antonio Sucre en Ayacucho contra el ejército realista en el Perú. Véase «Las ideas del movimiento independentista», en Werz, 1995, 37 ss.

680. Cuando se me pregunta por la legitimidad de la lucha armada de un pueblo, frecuentemente contesto con un ejemplo paradigmático. El general J. de San Martíu, al invadir desde los Andes la Capitanía de Chile en manos de los españoles, necesitaba para su ejército cañones. Como debiera cruzar los Andes a más de 4.000 metros de altura, pidió a un hermano franciscauo, fray Luis Beltrán, fraguar los cañones en el Valle de Uspallata, en plena altura, para descender con esos pesados cañones sobre Santiago. El fraile recogió las campanas de las iglesias de la provincia de Cuyo, que él mismo había fundido, y con campanas de iglesias produjo los cañones de la libertad. Tanto San Martín como fray Luis Beltrán son héroes en Argentina. Camilo Torres fue un cura guerrillero, pero no construyó con «campanas de iglesias» sus armas. En esto fray Luis Beltrán estaba en situación ética mucho más compleja todavía. ¿Se pueden o no usar armas (y fabricar las armas) en las luchas por la liberación de los pueblos? ¿No son igualmente héroes los iraquíes que se levantan en armas contra los invasores norteamericanos e ingleses en 2005? La filosofía política debe responder a estas preguntas. La historia es *magistra vitae*.

681. Véase Lafaye, 1977, donde muestra que la tradición de la presencia en América del apóstol Tomás es muy antigua en el continente, desde El Plata hasta México. Véase igualmente Villoro, 1987, 137 ss.

682. Cit. Lafaye, 1977, 260. El mismo G. García escribió una obra anterior: *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias occidentales* (Valencia, 1607), donde indica que «se predicó el Evangelio en estas partes en tiempo de los apóstoles» (*Proemio*).

683. Quetzalcóatl significa la «divina» (el Quezal, su pluma) «dualidad» (*cóatl* es el gemelo, el igual); nombre simbólico de *Ome Teotl* (divino Dos o Dualidad). Si «Tomás» viene del griego y significa el «dividido» (el átomo es lo no dividido), significa lo mismo que *cóatl*. Las razones son numerosas y probatorias para aquellos tiempos. Menasseh Ben Israel, teólogo judío de Amsterdam en tiempo de Spinoza, había escrito una obra, *Origen de los americanos, esto es, esperanza de Israel*, en 1650, mostrando que los indígenas de Venezuela eran parte de las tribus perdidas de Israel —en el tiempo en que comunidades judías colonizaban la isla de Curação—. Inspirándose en un domiuico, Manuel Duarte, el mismo Sigüenza y Góngora recopiló papeles y escribió una pequeña obrita sobre el tema (Lafaye, 1977, 265-271).

684. Virgen venerada por indios y criollos contra la devoción de los españoles por la Virgen de los Remedios, que había salvado a Hernán Cortés en la «Noche triste» («triste» para los españoles) cuando fueron atacados por los aztecas. ¡Lucha de vírgenes, lucha de clases!

685. En 1801 escapará a Francia. En tres ocasiones volvió a España y otras tantas se fugó de la prisión, la última ya en manos de los franceses. En 1811 pasó a Londres y el 15 de mayo de 1816 salió de Liverpool con una expedición para liberar a América. En 1817 cayó nuevamente en manos de los españoles y esta vez fue a parar, como indicábamos, a San Juan de Ulúa. Huyó de manos de la Inquisición a La Habana, y de allí a Estados Unidos. En 1822 volvió al México emancipado. Contrario a Iturbide, fue encerrado por sus compatriotas, huyendo en 1823. Firmó el Acta Constitutiva de la Federación Mexicana en 1824 y murió en el Palacio Presidencial en 1827.

686. Como lo era también el que Santiago apóstol hubiera predicado el Evangelio en España, y menos aún en Santiago de Compostela. Si dudosas eran las razones americanas, no menos las hispanas.

687. La tradición indicaba que Tomás (en relación a Quezalcóatl) había predicado la existencia de la Virgen de Guadalupe (presente para los criollos en las tradiciones de la Coatlicue y la Tonanzintla).

688. Lafaye, 1977, 272.

689. De Mier, 1922, II, iv. Véase O'Gorman, 1945; Villoro, 1967.

690. De Mier, 1922, II, xiv.

691. Como la llamaba Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima (véase Dussel, 1967 1983, I/1, 205-716: «La Cristiandad americana»). América Latina es la *única* cristiandad colonial (las hubo desde la armenia o georgiana, hasta la copta, bizantina, latino-romana o ruso-moscovita), pero ninguna «colonial». Es la «*diferencia* colonial» la que define a la «cristiandad de Indias» (occidentales, porque desde el mal llamado Medio Oriente hasta el Extremo Oriente no hubo ninguna cristiandad, ni central, ni colonial; quizá con la sola excepción de Filipinas, participante de la colonialidad latinoamericana hacia el occidente por el Pacífico hasta comienzos del siglo XIX).

692. Se encuentra en el volumen I de Roscio, 1953. Véase en ed. de Richard, 1981, 187-218.

693. Hemos visto que Hobbes utiliza la Escritura (tema expuesto en [131]) para fundamentar la autoridad del rey. Roscio efectuará una refutación de la argumentación hobbesiana a partir de la emancipación colonial latinoamericana.

694. Roscio, 1953, Prólogo; I, 8.

695. En las muy comentadas reacciones de la visita del papa Juan Pablo II a Nicaragua se había colocado un inmenso cartel en la Plaza de la Revolución: «Entre cristianismo y revolución no hay contradicción» —recordando una vez más la posición ahora expuesta por Roscio.

696. *Ibid.*, 20.

697. *Ibid.*, 45.

698. Se trata de una relectura del *Éxodo* y de una aplicación analógica de la liberación de los esclavos de Egipto.

699. En *Obras*; Roscio, 1953, II, 78-80.

700. *Ibid.*, 87.

701. *Ibid.*, 93.

702. Efectúa así una crítica como la de Kierkegaard, Marx o la teología de la liberación latinoamericana actual.

703. *El triunfo de la libertad*; vol. I, 322.

704. *Ibid.*, 163-164.

705. *Ibid.*, 412.

706. «Acta del Ayuntamiento» (Azcárate, 1910, I, 481; López Molina, 2002).

707. Véanse más arriba los parágrafos [105] y [117-118].

708. Todas las citas de la «Memoria póstuma del síndico del Ayuntamiento» (Verdad, 1910, II, 153).

709. *Ibid.*, p. 157 (López Molina, 2002).

710. Filósofo alemán muy reconocido (Juan Teófilo Heineccius; véase Heineccius, 1837), iusnaturalista que seguía en este punto la posición de F. Suárez.

711. *Ibid.*, 153.

712. Escribió: «Será por tanto muy justo que ellos [los indios] tengan igualmente su representación en las juntas geuerales, y si los diputados se proporcionan en razón de las personas que representan, y de su número, formando una muy crecida parte el de los indios, es claro que debe triplicarse, respecto a la de los demás cuerpos [...] Entonces se olvidarían los odiosos nombres de indios, mestizos, ladinos que nos son tan funestos» (*ibid.*, 162).

713. *Ibid.*, 143.

714. «Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España» (Genaro García, 1910, VII, 373; cit. López Molina, 2002).

715. «Declaración preparatoria del padre Talamantes» (*ibid.*, 242).

716. «Exposiciones de los fiscales», en Hernández y Dávalos, 1877, p. 672, cit. Ruiz Méndez, 2002.

717. Véase este proceso en Dussel, 1967, cap. 3. Opino que la participación de la Iglesia en la Emancipación es un hecho por demás sabido pero no todavía justamente valorado. Si es verdad que toda la estructura burocrática y militar del poder era «católica», igualmente fue «católico» y hasta clerical todo el proceso emancipador. Es necesario volver a leer las obras que fundamentaban esos hechos políticos para admirarse de su actualidad. La tradición conservadora tanto como la liberal distorsionaron el sentido de los hechos. La visión de los oprimidos no se ha expresado hasta el presente suficientemente.

718. No nos extraña que a los nueve años, huérfano de madre, entrara en el colegio Francisco Javier con los padres jesuitas, donde estudió hasta 1767, fecha de la expulsión de sus maestros, a los que siempre admiró. Siguió filosofía y teología en el Colegio de San Nicolás. En 1790 fue nombrado rector del colegio.

719. Romero, 1977, 44.

720. Lemoine Villicaña, 1965, Documento 136, p. 424.

721. «Proclama de Cuautla», en Lemoine Villicaña, 1965, Doc. 22, p. 190.

722. «Carta al obispo de Oaxaca», 25 de noviembre de 1812 (*ibid.*, Doc. 43, p. 231).

723. Véase en la «Proclama» del 1 de diciembre de 1811 (*ibid.*, Doc. 18, p. 186).

724. *Ibid.*, Doc. 44, p. 233.

725. 23 de febrero de 1811 y 8 de febrero de 1812 (*ibid.*, Docs. 24 y 22, pp. 196 y 193).

726. Véase [30 ss].

727. Que expondremos en la arquitectónica de una *Política de la Liberación*.
728. Podían llevar «manto» o capa sólo los principales ciudadanos de la sociedad colonial.
729. Graciela Soriano, «Introducción» (Bolívar, 1990, 26).
730. «Carta de Jamaica», en Bolívar, 2005, 100.
731. *Ibid.*, 90. La visión histórico-mundial de aquel gran estadista nos muestra su profunda comprensión del momento político.
732. *Ibid.*, 90-91.
733. *Ibid.*, 92.
734. Era el sueño de la unidad de todo el continente hispanoamericano.
735. *Ibid.*, 94-95.
736. Aquí se situarían L. Alamán o A. Bello, por ejemplo.
737. Estarían en esta tradición, por ejemplo, J. M. L. Mora, F. Bilbao, J. B. Alberdi, D. F. Sarmiento, V. Lastarría.
738. Las letras *A* y *B* del esquema quieren indicar los dos protagonistas colectivos principales de este drama, tema sólo vislumbrado bajo la dualidad de los liberales y los conservadores, pero nunca bien situados en la historia, ya que les falta el tercer término (*B*). «La división de México en dos, uno desarrollado y otro subdesarrollado, es científica y corresponde a la realidad económica y social [...] Al mismo tiempo, en un estrato distinto, hay *otro* México [en el esquema: *B*]. [...] Para mí la expresión *el otro México* evoca una realidad compuesta de diferentes estratos y que alternativamente se pliega y se despliega, se oculta y se revela» (Paz, 1990, 109-111).
739. Éste sería el momento *femenino* en la interpretación del joven y mejor Octavio Paz (Paz, 1959 y 1990): «El indio ve en la religión cristiana una Madre. Como todas las madres, es entraña, reposo, regreso a los orígenes; y, asimismo, boca que devora, señora que mutila y castiga: madre terrible» (Paz, 1959, VI, 115). Hay entonces dos femeninos. «La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos [...] Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada» (Paz, 1959, IV, 77). La Independencia (1810) y la Revolución (1910) son la irrupción de la Madre creadora. «La Reforma es la gran Ruptura con la Madre» (*ibid.*, 79). Esto determina los dos mundos inconciliables hasta el presente. «No sólo hemos sido expulsados del centro del mundo y estamos condenados a buscarlo por selvas [como Alejo Carpentier] y desiertos [contra Sarmiento] o por los vericuetos y subterráneos del Laberinto» (*El laberinto de la soledad*, Apéndice; Paz, 1959, 188) —la Madre creadora—. La guerra de la Independencia «no es [sólo] la rebelión de la aristocracia local contra la Metrópoli, sino [también] la del *pueblo* contra la primera» (*ibid.*, VI, 111). La primera triunfa, la segunda sigue todavía derrotada.
740. *Bases y puntos de partida pra la organización política de la República Argentina*, II (Alberdi, 2003, 56).
741. *Ibid.*, 57.
742. *Ibid.*, 58.
743. *Ibid.*
744. *Ibid.*, III, 64.
745. *Ibid.*
746. «Memoria de la Secretaría de Estado», en *Documentos diversos*, I (Alamán, 1945, 206; cit. Pardo, 2001).
747. *Ibid.* Como puede verse, en este punto, en el que sugiere que es necesario transformar «el obraje esclavista en fábrica» (*ibid.*, 283), no tiene nada de «conservador». Claro que Alamán critica «el principio fundamental de la sociedad moderna» que es «el egoísmo», ya que «no puede ser base de ninguna institución política» (Alamán, 1969, V, 576), tal como opina esta *Política de la Liberación*, y contra la posición «liberal».
748. Valadés, 1938, 288.
749. «Memoria de la Secretaría de Estado» (Alamán, 1945, 204).
750. Véase Valadés, 1938, 118.
751. Alamán, 1969, V, 566; cit. Pardo, 2001.
752. *Ibid.*, 554.
753. *Ibid.*, 582 (Pardo).
754. *Memoria leída el 8 de noviembre de 1823 en el Congreso* (cit. Reyes Méndez, 1996, 130).
755. *Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional*, en Mora, 1994b, 471.
756. «Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes», en Mora, 1994c, 281; cit. Brito Domínguez, 2001.
757. «Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía», en Mora, 1994d, 391.

758. *Ibid.*, 393.

759. Véase más arriba en [152]. Igualmente «fabricó» la Ilustración el «orientalismo» (criticado por E. Said) y el «occidentalismo». Mostraremos que tanto Alberdi como Sarmiento son «repetidores» de estas tres «fabricaciones» ideológicas que distorsionan la realidad, en especial del mismo mundo postcolonial que ambos intelectuales pensaban interpretar idóneamente para transformarlo. ¡Y lo transformarán!, para pesar de la Argentina actual.

760. Véase lo dicho en [146]. De paso es el argumento ya referido de Hegel que, siguieudo a Aristóteles, aconseja enviar el sobrante de población a las colonias. Ahora será a las neo o postcoloniales dependientes, siendo Alberdi el «caballo de Troya» o el intelectual orgánico del Imperio inglés del momento.

761. El determinismo biológico-racista del momento.

762. *Bases*, Introducción (Alberdi, 2003, 52).

763. *Ibid.*, II, 60.

764. *Ibid.*, XI, 82.

765. «La sacó a luz un navegante genovés, y fomentó el descubrimiento una soberana de España, Cortés, Pizarro, Mendoza, Valdivia, que no nacieron en América» (del texto citado).

766. *Ibid.*, XIV, 93-95. «Este antagonismo [entre salvajes y europeos ya] no existe; el salvaje está vencido, en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América» (*ibid.*, 96). El criollo, con aquel «nosotros» de Bolívar, se cree único: ha excluido a los indígenas, después a los mestizos, a los «gauchos», a los empobrecidos..., al pueblo de «los de abajo».

767. «Así hemos visto a Bolívar hasta 1826 provocar ligas para contener a Europa, que nada pretendía [!], y al General San Martín aplaudir en 1844 la resistencia de Rosas a reclamaciones accidentales de algunos Estados europeos» (*ibid.*, 99).

768. *Ibid.*, XXXIV, 217. ¡Cuantas verdades a medias! Pienso que la visión industrialista, pero más atenta a los poderes metropolitanos (no tan ingenua a la «bondad» del anglosajón) de un L. Alamán, era más críticamente realista.

769. Debo decir que al leer *Facundo* y *Recuerdos de provincia* no puedo menos que rememorar mi «pago» de origeu. Mendoza, donde nací, es la ciudad gemela de San Juan. Cuando Sarmiento describe la semejanza de las estepas al este de Los Audes (de Jujuy a Mendoza) con Palestina (donde viví dos años, no así Sarmiento), habla del habitantes que es «taciturno, grave y taimado, árabe, que cabalga en burros y viste a veces de cueros de cabra, como el ermitaño de Engedi [donde] la población se alimenta exclusivamente de miel silvestre y de algarrobas, como de langostas San Juan en el desierto» (*Facundo*, II; Sarmiento, 1963, 87). He trabajado y vivido semanas en el *kibutz* Engedi en Israel, junto al mar Muerto, que Sarmiento confunde cou la región de Qumrán (algo al norte), donde estuvo el Bautista. De todas maneras se ve siempre su «orientalismo» (todo lo «oriental» es bárbaro para Sarmiento, que no le tocó como a mí visitar y vivir desde Marruecos hasta la isla de Mindanao en Filipinas y admirarme del esplendor «árabe»: ignorancias del «sabiondo» Sarmiento, diría Marx), su «racismo» brutal, propio de su época; su «eurocentrismo» pedante, y su infinito desprecio por lo indígena, lo mestizo provinciano, lo «gauchesco» pampeano, el pueblo de los de abajo. En su relato incluye algunas líneas sobre mi Mendoza (*Facundo*, VII, 157 ss.).

770. *Ibid.*, I, 32. «En la República Argentina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que remeda los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultado de la civilización europea» (*ibid.*, 51). Puede verse la ignorancia de intentar entender la memoria de un pueblo para transformarlo a partir de su propia historia. Es como un comenzar con la «tabla rasa». Al mismo tiempo adviértase cómo lo «popular» se une a la «Edad Media» (entendida desde la Modernidad eurocéntrica) como lo pre-moderno. Es toda una filosofía de la historia mundial que se impondrá hasta el presente en Argeutina, y en parte de América Latina a partir de otros intelectuales semejantes.

771. *Ibid.*, III, 113. Expresa de paso: «Pero hay algo más todavía que revela desde entonces el espíritu de la fuerza pastora, árabe, tártara, que a destruir las ciudades» (*ibid.*, 117). Su orientalismo anti-musulmán es impresionante, propio del pensamiento francés de la época.

772. Sarmiento se ríe frecuentemente de lo grotesco de la figura de Facundo, pero no advierte que cuaudo usa frac y sombrero cilíndrico, la misma crítica podría hacerse de su propia pretenciosa presencia —que, debe reconocerse, era la moda europea a la usanza de la oligarquía criolla de la época.

773. Lo que significaba que el tal Facundo era parte de la oligarquía criolla, porque un simple «gaucho» no hubiera tenido nodriza afro-latinoamericana para criarlo.

774. *Ibid.*, IV, 124.

775. En excelente reciente publicación, E. Laclau (2005) no puede, con las categorías reductivas del autor, distinguir entre razón *populista* y razón *popular* (véase más adelante el tratamiento del tema en [37]).

776. Véase Halperin Donghi, 1969, 280-354); Kaplan, 1983, cap. 5, 171 ss.

777. De Hobson *Imperialism* [1902], 1972; y de Lenin «El imperialismo, fase superior del capitalismo» (Lenin, 1961, I, 689-798). Véase Dussel, 1998, 313-315.

778. Lenin, *op. cit.*, 384. Es interesante indicar que Alemania aumenta el 143% de las exportaciones a Argentina entre 1889 y 1908 (al final 147 millones de marcos) (p. 486).

779. Para este tema, así como para todos los temas de este § 11.1, recomendamos Beorlegui, 2004, 245-436.

780. Mis tres tomos de comentarios sobre la cuatro redacciones de *El Capital* de Marx (véase Dussel, 1985, 1988 y 1990) intentan clarificar una sola cuestión teórica: la transferencia de plusvalor de los nacientes capitales nacionales globales periféricos (neocoloniales) hacia los capitales centrales nacionales más desarrollados en su composición orgánica. La fase del imperialismo (desde 1870) acrecienta inmensamente esta extracción de plusvalor periférico. Nuestros intelectuales «periféricos» (por ejemplo, los positivistas y liberales) formulan entusiastamente las tesis que el imperialismo necesita. Como diría Sartre, ellos (los imperialistas) gritaban: «progreso», y en algún rincón latinoamericano, como un eco, alguien repetía: «... greso», u «Orden y trabajo», y los positivistas brasileños coreaban: «... bajo». Agustín Cueva y otros excelentes colegas criticaron la «teoría de la dependencia» (véase Dussel, 1988, cap. XV), pero en realidad ignoraron las categorías que Marx construyó para pensar el tema. La primera categoría necesaria era la de «competencia» entre capitales, no sólo entre capitales singulares o ramas, sino entre naciones.

781. *El pensamiento latinoamericano*, V; Zea, 1965, I, 62-63.

782. *Ibid.*, 71.

783. Soler, 1968; Zea, 1949. Sobre el krausismo y el espiritualismo véanse las excelentes obras de Arturo Roig (1969 y 1972).

784. Véase Cardoso-Pérez Brignoli, *Historia económica de América Latina*, vol. II (Cardoso, 1979).

785. «Influencias filosóficas en la evolución nacional» (Korn, en *Obras*, III, 1938, 27).

786. En este trabajo se presenta parte de las conclusiones del seminario sobre *Categorías políticas* que organizamos desde 1976 en el Centro de Estudios Latinoamericanos (UNAM) (México). Las categorías sociológicas utilizadas son las de la época (un marxismo crítico de un clasismo althusseriano que se abría lentamente a nuevas posibilidades). De todas maneras manifiesta la intención de no descartar categorías sumamente fecundas pero difíciles de analizar filosóficamente, como la de «pueblo».

787. Propp, 1972, 37 ss.

788. *Ibid.*, 248-250.

789. Greimas, 1973, 219-316.

790. Greimas, 1973b, 20 ss.

791. Giménez, 1976.

792. *Ibid.*, 192 ss.

793. Velasco Ibarra, 1961, I, 211. Discurso pronunciado ante los estudiantes el 28 de noviembre de 1960.

794. *Ibid.*, 210-212.

795. Cárdenas, 1936, 16-17.

796. Perón, 1973, 39, en el «Mensaje del General Perón a los argentinos del año 2000».

797. Fromm, 1973, 306-307.

798. Velasco Ibarra, *op. cit.*, 210.

799. Vargas, 1938, V, 133, del discurso del 7 de enero de 1938 en Río Grande.

800. *Ibid.*, 203, del discurso del 1 de mayo de 1938 en el Día del Trabajo, en Río.

801. Cárdenas, *op. cit.*, 18.

802. Giménez, *op. cit.*, 217.

803. Vargas, *op. cit.*, 311: discurso a obreros en São Paulo, el 23 de julio de 1938.

804. *Ibid.*, 325.

805. Cárdenas, *op. cit.*, 18.

806. Velasco Ibarra, *op. cit.*, p. 212.

807. Vargas, *op. cit.*, p. 253: discurso en Duro Preto, el 10 de julio de 1938.

808. Barthes, 1972, 26-35.

809. Marcuse, 1969, 122.

810. Verón, 1969, 140-145.
811. Cárdenas, *op. cit.*, 17.
812. *Ibid.*
813. Perón, *op. cit.*, 36.
814. Velasco Ibarra, *op. cit.*, 210.
815. Perón, *op. cit.*, 39.
816. Vargas, *op. cit.*, 203-205: discurso pronunciado el 10 de mayo de 1938 en Río, ante la clase trabajadora.
817. Velasco Ibarra, *op. cit.*, 212.
818. Ianni, 1975. Pueden consultarse sobre el populismo las siguientes obras, con mucha más bibliografía: Ghita Ionescu y Gellner, 1970; Weffort, 1967, 1973; Dix, 1975; Niekerk, 1974; Kindarsley, 1962; Venturi, 1960; Lenin, 1974; son de importancia Córdoba, 1974, y Ribeiro, 1971, 203 ss.
819. Germani, Di Tella y Ianni, 1973.
820. UNAM, México, 1974.
821. Es de interés Poulantzas, 1972 y 1976.
822. Poulantzas, 1972, 228.
823. *Ibid.*, 222.
824. Poulantzas, 1976.
825. Amin, 1974, 315-316.
826. En este año se funda el APRA: Alianza Popular Revolucionaria para América.
827. Ribeiro, 1971, 25.
828. «El desarrollismo, ideología tecnocrática capitalista, marcaría un paso atrás hacia un compromiso caracterizado por la utilización de la ayuda exterior y la asociación con el capital extranjero actualmente norteamericano. La nueva burguesía suele surgir de las mismas familias de grandes propietarios y comerciantes que antaño dominaban, asociadas al capital extranjero. El avance creciente del capital extranjero dominante, su monopolio tecnológico cada vez mayor, acusan la sumisión de estas burguesías nacionales» (Amin, *op. cit.*, 316): es el caso de Colombia desde 1958 y desde el mismo año de Venezuela, de Costa Rica, de ciertos gobiernos mexicanos (1958-1970), del frondizismo en Argentina (1958-1962), etcétera.
829. *Rechtsphilosophie*, §§ 182-256.
830. Mattelart y Dorfman, 1972; Dorfman, 1974. Para un planteamiento básico de la cuestión véase Danel, 1977.
831. Mattelart, *op. cit.*, 151-152.
832. Verón, 1969, 133 ss.
833. *Ibid.*, 141.
834. *Ibid.* Véase también Silva, 1971.
835. En el *Excelsior* (México), 18 de enero de 1977, p. 11-A.
836. *Op. cit.*: discurso a las fuerzas armadas el 18 de diciembre de 1937, p. 116.
837. *Ibid.*
838. Puente Ojea, 1974.
839. *Memoria*, cit. arriba.
840. Barthes, *op. cit.*
841. Dussel, 1974c.
842. Cámpora, 1973, 68.
843. Dussel, 1973, I-II.
844. Astrada, 1948.
845. Por ejemplo, en Casalla (1974) puede verse el equívoco, desde las opciones prácticas asumidas desde la derecha peronista en el último período del gobierno de «Isabelita».
846. Haya de la Torre, 1936, 63 ss.
847. Vargas, *op. cit.*, 205: discurso pronunciado el 10 de mayo de 1938.
848. Cháverri Matamoros, *El verdadero Calle*, p. 334; cit. por Córdoba, 1974, 319.
849. *Op. cit.*, cap. III, t. I.
850. *Op. cit.*, 203, del discurso ya citado.
851. Sobre filosofía de la liberación, véanse N. Werz, «Filosofía de lo americano y filosofía de la liberación», en Werz, 1995, 153-231; y C. Beorlegui, «La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación», en Beorlegui, 2004, 661-791; y en esta misma obra el autor continúa exponiendo el diálogo de la filosofía de la liberación con la postmodernidad, postcolonialidad y el interculturalismo latinoamericanos.

852. En nuestro trabajo «La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica», en Dussel, 1983b, 47-56, ponencia en el I Coloquio Nacional de Filosofía mexicano en Morelia en 1975, no intentaba asignar una impronta técnica a las palabras «irrupción» y «generación» (como hace H. Cerutti, 1983, 31 ss.). Nuestro intento explícito era indicar que «el discurso filosófico no es un nivel abstracto o independiente de la existencia humana. Por ello hemos de ver los *condicionamientos* que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación *ideológica*» (Dussel, 1983b, 49).

853. Es sabido que el «esbozo popular» de Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo* (Lenin, 1961, I, 690-798), donde se toma una posición exclusivamente económica mientras que John Hobson, *The Imperialism* (Hobson, 1972), había igualmente indicado un nivel político colonial (pp. 133 ss.), será después debatido también por Fritz Stemberg, *El imperialismo* (Stemberg, 1979, del original alemán de 1926), donde se trabaja mucho más la cuestión del salario. El trabajo de Lenin es fundamental para la «cuestión de la dependencia» y aun para nuestro tema sobre Argentina: «Inglaterra y Alemania en el transcurso de los últimos 25 años han invertido en Argentina, Brasil y Uruguay 4 mil millones de dólares aproximadamente; como resultado de ello disfrutan del 146% de todo el comercio de estos tres países» (*op. cit.*, 746). Después cita Lenin: «América del Sur, y sobre todo Argentina, se halla en tal dependencia financiera con respecto a Londres, que casi se le debe calificar de colonia comercial inglesa. Los capitales invertidos por Inglaterra en la Argentina, de acuerdo con los datos que suministró en 1909 el cónsul austro-húngaro en Buenos Aires, ascendían a 8.750 millones de francos. No es difícil imaginarse los fuertes vínculos que esto asegura al capital financiero... de Inglaterra con la *burguesía* de la Argentina» (*ibid.*, 762). Excelente definición de «imperialismo» en la página 764.

854. Regresaba en agosto de 1966 a Argentina, después de diez años de ausencia en Europa y en el Medio Oriente, incluyendo dos años en Palestina, donde descubrí práctica y teóricamente la cuestión del «pobre» —*pauper*, diría Marx— y la del «indio». Cf. *El humanismo semita* (Dussel, 1969); mi artículo «Chrétiennés latino-américaines», en Dussel, 1965, 2-20; y el escrito autobiográfico que me pidiera Leopoldo Zea, «Liberación latinoamericana y filosofía» (Zea, 1977, 83-91, también en Dussel, 1983b, 7-20). Cerutti ridiculiza la cuestión del «pobre» (1983, 264: «mistificaciones»); ciertamente no conoce la posición de Marx al respecto (en quien piensa inspirarse), cuando en los *Grundrisse* indica que todo trabajador asalariado es virtualmente un pobre (en latín lo escribe Marx: *virtualiter pauper*) (Dussel, 1985). En *El Capital*, en todo el capítulo sobre la «acumulación primitiva», se toca el tema. Por ejemplo, leemos: «*Pauper ubique iacet* (el pobre en todas partes está sojuzgado), exclamó la reina Isabel al concluir una gira por Inglaterra. En el cuadragésimo tercer año de su reinado, finalmente, no hubo más remedio que reconocer oficialmente el *pauperismo*, implantando el impuesto de beneficencia» (L. I, cap. 24; Siglo XXI, México, 1979, t. 1/3; MEW, XXIII, 749).

855. «Hegemonía militar, estado y dominación social», en Rouquié, 1982, 13.

856. «Poder y crisis de la burguesía agraria argentina», en Sidicaro, 1982, 52.

857. Rouquié, 1982, 36.

858. Desde la obra específica de Ricaurte Soler *El positivismo argentino* (Soler, 1959), el tema no se ha profundizado con un método materialista histórico (cf. algunas obras en el capítulo anterior). El «positivismo» argentino es la filosofía que se articula, paradójicamente, con el imperialismo. Es el «centro» (como diría Gramsci) de la «formación ideológica» del liberalismo abierto a la independencia del momento expansivo del imperialismo (lo mismo en América Latina). Es el ideal de Sarmiento: «Cien mil por año harían en diez años un millón de europeos industriosos diseminados por toda la República, enseñándonos a trabajar, explorando nuestras riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres *civilizados* [*sic*: europeos], la guerra civil es imposible [...]» (Sarmiento, 1963, 250). En efecto, esos europeos son hoy todavía la gran burguesía agraria argentina que la «explotaron» —como quería Sarmiento—, pero no para enriquecer al país —como soñaba ilusoriamente el prócer— sino para sí mismos, para Inglaterra primero y Estados Unidos después. Véase Farré, 1958, 55 ss. Sobre el positivismo véase Caturelli, 1971, 46 ss.

859. El antipositivismo, desde Korn o Alberini (a partir del gobierno populista-liberal de Yrigoyen) hasta Carlos Astrada (en tiempo del peronismo populista, desde 1946), significa de alguna manera la articulación con el «nacionalismo» de la burguesía industrial. Se cumple así el tránsito del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología heideggeriana. Por ello se puede hablar del espíritu del pueblo como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (del primer De Anquín), y desde un movimiento anti-imperial equívoco (como el peronismo). Véase nuestro artículo «Filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación», ed. cit., 58). Véase mi posición crítica ante el peronismo (en 1975) que Cerutti ignora sistemáticamente —porque destruiría su tesis fundamental—. Escribía allí: «El mismo peronismo posee en su seno un equívoco fundamental...» (*ibid.*). Cf. Caturelli, 1971, 152 ss.

860. En el artículo citado en nota anterior habíamos escrito: «Romero [...] responde, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada oligarquía ganadera de la Plata» (p. 57). Véase mi artículo «Francisco Romero» (Dussel, 1970, 79-86). Esta posición no fue aceptada por cierta tradición «liberal» entre los latinoamericanistas.

861. Buchrucker, 1982, 59: «Die politische Entwicklung Argentiniens und die Geburt des Nationalismus».

862. Cerutti (1983, 35, 235-264, etc.) indica mi «antimarxismo» de la época del comienzo de los años setenta. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de «antidogmatismo», tan presente en algunos marxismos (como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc.), estaría de acuerdo con mi posición de aquella época hoy también. Como Cerutti parece ignorar la historia del marxismo argentino, no comprende (ni explica, sino que confunde desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo, mexicano o ecuatoriano) el «sentido» real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que proviniera de un pensar crítico, y que intentaba articularse con los grupos populares, acerca del «marxismo argentino» hegemónico? Sólo tras haber vuelto posteriormente al marxismo, gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba), hubiera podido corregir mi juicio (lo que he hecho desde 1976), pero no desde la posición althusseriana de Santos o Cerutti. Sobre el marxismo latinoamericano véase la obra de M. Löwy, 1980; Alexander, 1957; Cole, 1959; los artículos de José Aricó en la *Storia del marxismo*, 1982, IV, 307-330; Goldenberg, 1971; mi artículo «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina» (Dussel, 1982b, 19-36). Lo interesante hnbiera sido mostrar cómo un antimarxismo táctico (en realidad antidogmático) ha llegado a ser un pensar marxista, claro, clasista y popular.

863. Rouquié, 1982, 9 ss.

864. Tanto Carlos Astrada como Nimio de Anquín pertenecen a este grupo; ambos fueron becados a Alemania, tres años antes de la revolución de los años treinta (Argentina). El primero estudió con Heidegger en Friburgo y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica (ambos son cordobeses, y tendrán un «talante» filosófico mucho más profundo que un F. Romero, por ejemplo).

865. Cf. Rouquié, 1982, II, 99-223; Luna, 1972, 187 ss.; Acuña, 1984 (ver bibliografía actualizada), 196 ss.; Roth, 1981; O'Donnell, 1983; Rok, 1978; Di Tella, 1983; Lanusse, 1977; Kandel y Monteverde, 1976; Landi, 1978; Miguens, 1981, etcétera.

866. Sidicaro, 1982, 63.

867. Allí mantuve («Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional»: Dussel, 1968, 7-40) una posición que se oponía al «entreguismo» del onganiato. La praxis me colocó de inmediato contra los grupos hegemónicos en Mendoza (donde Pérez Guillut, de origen mendocino, pasaba a ser ministro de Educación de Onganía). Era lo que en ese momento significaba una «opción por el pobre» —que, aunque abstracta, era perfectamente determinable por la «derecha» como su enemigo concreto (que en la Facultad de Filosofía de Mendoza eran los profesores Comadrán, Zuleta, Martínez, Campoy, etc.).

868. Véase «Acerca del desarrollo de la sociología y de la ciencia política en América Latina» (Werz, 1995, 105-152), donde se muestra en sus grandes líneas el surgimiento de la nueva epistemología. De Gino Germani a la contribución de la CEPAL con Raúl Prebisch, y de allí a la «teoría de la dependencia». Son interesantes las reflexiones sobre el origen de la teoría política en esas décadas (pp. 135 ss.: «Hacia una breve historia de la ciencia política en América Latina», donde pasa revista a M. Kaplan, Norbert Lechner, L. Maira, Guillermo O'Donnell —con su modelo de «Estado burocrático autoritario»—, Pablo González Casanova, René Zavaleta Mercado, Marcos Roitman, etcétera).

869. La transición de una posición heideggeriana abstracta a una más concreta y política puede verse en «El Otro como el rostro político» (Dussel, 1973, I, 144 ss). Todo esto en 1970. En un encuentro de sociólogos en 1969 en Buenos Aires se habló de la sociología de la liberación, donde inmediatamente pensé en la posibilidad de una ética de la liberación. El tema nació en diciembre de 1969, por tanto antes de leer la obra de Salazar Bondy. En ese año Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia en la Facultad de Filosofía de la UNAM sobre la realidad latinoamericana que analicé desde una categorización husserliana (desde la categoría *Lebenswelt*), pero mostrando a Europa como dominadora y a América Latina como dominada (parte se grabó en un disco de la UNAM que todavía puede consultarse). Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos.

870. Todo esto irrumpió públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), donde leí mi ponencia «Metafísica del sujeto y liberación»: «La metafísica del sujeto —que intenta superar Heidegger— se ha concretado histórica, práctica y políticamente en una dialéctica de la dominación —aquí puede observarse ya la crítica antiheideggeriana—. La filosofía viene a desempeñar

un papel histórico en el proceso de liberación» (Dussel, 1973c, 87-89). Allí citaba a A. Salazar Bondy (p. 88), pero, tanto ahí como en la obra de Salazar Bondy, no se trataba explícitamente la cuestión de una «filosofía de la liberación», sino sólo la cuestión de la inautenticidad de nuestra filosofía. Véanse estas cuestiones cronológicas en el prólogo de Dussel, 1979.

871. H. Cerutti relaciona explícitamente al «peronista» (*op. cit.*, 48, 197: «[...] se identificó con la doctrina peronista y con el fracaso político del mismo agotó su discurso, aunque trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación») y con el «populistas» (*op. cit.* en toda la obra). Sobre el populismo véase al menos Lenin, 1974; Aleksandrovna, 1978; la excelente obra del editor Fernandes, 1982; Ianni, 1975; Quijano-Weffort, 1976; Ipola, 1982; Altman *et al.*, 1983. Los trabajos de José Aricó (1980), en especial sobre el epistolario de Marx con Danielson (desde 1868), comienzan a mostrar una nueva imagen de Marx, posterior al del tomo I de *El Capital*, en relación con la cuestión del «populismo ruso». Las simplificaciones de nuestro crítico H. Cerutti (es decir: el que usa la categoría «pueblo» es populista) no tienen sentido.

872. Para H. Cerutti hay «populistas» de la ambigüedad «concreta» (p. 205); de la «ambigüedad abstracta» (p. 211); otro «historicista»; por supuesto un grupo «crítico» (en p. 218, en la que se encuentra el autor: Cerutti); de «autoimagen eticista»; otra «etapista» (donde incluiría en el populismo al mismo Stalin o Mao); «populismos ingenuos» (y por contrapartida «auténticos», entre los que me incluiría, p. 39); etcétera.

873. Sidicaro, 1982, 79.

874. Luna, 1972, 215-216.

875. Sidicaro, 1982, 76.

876. Cf. Büntig, 1969 (donde participo escribiendo los tomos 4 y 5). Uno de los temas preferidos de mi crítico (Cerutti, *op. cit.*, 35, 38, 39, 40, 42 —*ancilla theologiae*—, 66, 67, 211, 283, etc.) es referirse a una posición ingenua, simplista y porfiadamente «clerical». Me asigna ideológicamente un «fideísmo» y un «deísmo» en el que «Dios» (difícilmente nombro al «Absoluto» con ese nombre indoeuropeo en mis obras) coincide con la supercategoría que su althusserianismo necesita para criticarme después —como fundamento idealista y punto de partida de mi construcción ideológica—. El Otro absoluto al que se espera (a lo Bloch mesiánico de *El principio esperanza*) y que moviliza a los oprimidos en Egipto es irónicamente transformado en una máscara caricaturizada. Véase Dussel, 1973, V: «El ateísmo de Marx y los profetas».

877. La filosofía de la liberación no fue una simple aplicación de categorías ya conocidas a la coyuntura peronista. En un momento de gran entusiasmo popular y de movilización profunda fue la ardua constitución de aquellas categorías que fueron necesarias y desde los horizontes metódicos que el grupo poseía. De ahí las diversas vertientes, ambiguas, que se gestaron en su seno, pero de ahí igualmente su vigencia (1972-1975) y sus posibilidades. Las declaraciones antimarxistas (anotadas por Cerutti, *op. cit.*, 35, 36, 255, 278, etc.), que deben interpretarse como una voluntad antidogmática, ya fueron criticadas desde comienzos de los años setenta por Hugo Assmann y Osvaldo Ardiles.

878. De esta época proceden obras mías tales como *América Latina: dependencia y liberación* (Dussel, 1973c), *Para una ética de la liberación latinoamericana* (vols. 1, 2 y 3), *Método para una filosofía de la liberación*, además actos como las Semanas Académicas de la Universidad de El Salvador (de 1969 a 1972, editadas en la revista *Stromata*, Buenos Aires) y otras obras de conjunto tales como *Cultura popular y filosofía de la liberación* (García Cambeiro, Buenos Aires, 1975) o *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Bonum, Buenos Aires, 1973). Lo que algunos han olvidado es que la «juventud» a la que hacíamos referencia no tenía que ver con Marcuse o los movimientos europeos o norteamericanos del 68, sino con la corriente más crítica de izquierda y con pretensiones revolucionarias dentro del peronismo (la «juventud peronista»). Pensar un lugar para dicha «juventud» en el discurso filosófico es lo que se intentaba, con el riesgo de la vida —ya que el atentado de bomba que sufrí en 1973 estaba relacionado con una vinculación con la «juventud» que habían imaginado los que perpetraron esa acción terrorista.

879. Cerutti (*op. cit.*, 37, 194 ss., etc.) no advierte que el «elitismo» es, quizá, vanguardismo (más bien leninista), ya que en el peronismo campeaba un «espontaneísmo» que exigía dar toda la verdad al movimiento popular en cuanto tal, negando la posibilidad de adoptar una posición articulada pero crítica. Esta «criticidad» —que permite a la filosofía separarse de la ideología político-partidista— es la que algún crítico nos niega: si adoptamos una posición crítica somos «elitistas»; si nos articulamos con lo popular somos «populistas» —siempre estamos en el error.

880. Es interesante anotar que la posición política de los partidos comunistas latinoamericanos desde 1935, siguiendo la consigna de Stalin, de formar frentes con las democracias liberales, socialdemócratas y hasta con los populistas, responde en parte a una posición teórica mecanicista, dogmática,

al creer que las «tareas» del capitalismo anteceden necesariameute a la revolución socialista. Pero es ingenuo pensar, como Cerutti, que el «etapismo» es necesariamente populista (*op. cit.*, pp. 36 ss.).

881. «El sector populista se identificó con el discurso, con la doctrina peronista, y con el fracaso político del mismo se agotó su discurso» —dice el texto ya citado, y sigue—, «aunque se trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación» (*op. cit.*, 197).

882. Allí Salazar Bondy llegó a indicar: «En esto me parece muy interesante lo que están haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional con nueva óptica» (Salazar, 1973, 397). Cerutti podría haber mostrado cómo a partir de un cierto pensamiento «tradicional» heideggeriano, fenomenológico, se comenzó un camino que hoy no ha terminado. En vez de explicarlo diacrónicamente, y desde su contexto (hubiera sido una especie de ideología argentina al estilo de Marx), hizo una crítica sincrónica (mejor «acrónica», donde se confunden obras de diversos tiempos, con distintos sentidos, atemporalmente, como una crítica del Nuevo Testamento de Bruno Bauer), barajando desordenadamente todas las cartas y produciendo gran oscuridad. «Como siempre —dice Marx en los *Grundrisse*— Proudhon sabe que repican las campanas, pero no sabe dónde». Nuestro crítico sabe que hay que criticar el populismo, pero no sabe cómo. En ese encuentro de Buenos Aires de 1973, Leopoldo Zea en «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación» (*ibid.*, 399-413), llegó a decir: «por su lado, Enrique Dussel ha planteado una necesidad semejante y, como Salazar Bondy [...]» (p. 406); «Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan y han pugnado por una filosofía de la liberación [...]» (p. 408).

883. Cuál no sería mi asombro cuando, al dar un ciclo de conferencias en Manila en agosto de 1983, un estudiante de filosofía me entregó su trabajo de licenciatura sobre la filosofía de la liberacióu, inspirándose en mis trabajos traducidos al inglés (que son muy pocos, sin embargo).

884. «El pueblo como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de clase social [...] La revolución nacional para superar el colonialismo y la revolución social que viene después, nadie sabe cuándo» (Cerutti, *op. cit.*, 264). Hoy podemos ya coustruir en nn nivel concreto la categoría «pueblo», sin contradecir ni negar, en un nivel *abstracto*, la categoría «clase» (Dussel, 1985, cap. 18). Para esto era necesario no abandonar ninguno de los dos términos de la relación, de la realidad: ni clase ni pueblo. Cerutti, en cambio, en nombre de la clase (althusseriana), se cree en la obligación de negar posibilidad alguna al pueblo. En algún momento hasta de «tercerismo» (*op. cit.*, p. 86) se me acusa (ver mi trabajo sobre el «tercerismo» en *Idoc-Internacional*, Roma).

885. «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular» (Dussel, 1973d, 72-73). El 20 de junio aconteció la matanza de Ezeiza. Esas palabras las pronuncié el 15 de agosto. El 2 de octubre de 1973 (a cinco años exactos de Tlatelolco) me colocaban la bomba en mi casa. Había dicho: «Hay que tener mucho cuidado, porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece [...] La filosofía es racionalidad histórica y uueva, debe saher jugarse por el pueblo de los pobres [...]» (*ibid.*, 73). Si esto es pensamiento peronista, populista, acrítico...

886. Por mi parte, nunca ocupé ningún cargo administrativo en la universidad; nunca se me llamó a concurso definitivo (era interino), y así pudieron dejarme de un plumazo fuera de la universidad en marzo de 1975; tenía sólo «semi-dedicación» y nunca pude alcanzar la dedicación completa ni exclusiva.

887. Véanse mis artículos «Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio» (Dussel, 1983b, 99-115) y «Reforma del plan de estudios de la carrera de filosofía» (Dussel, 1975b).

888. Verón, 1982, 203-204.

889. Está claro que debe creerse al pueblo y no al líder. Los criterios para «oír la voz del pobre» es una cuestión política fundamental (Dussel, 1973, IV, donde expongo estas cuestiones en un texto que escribí en 1974 y que Cerutti ignora).

890. Yo mismo, como estudiante que se levantó contra Perón en 1954-1955 (fundador de la Federación Universitaria del Oeste y secretario general de la misma), sufrí prisión por participar en manifestaciones, huelgas, mítines estudiantiles en Mendoza.

891. Maceyra, 1983, 28-30.

892. Cerutti, *op. cit.*, 293. He tenido información sobre la posibilidad de que el atentado lo ejecutaran elementos derechistas del peronismo ortodoxo (quizá de la Unión Metalúrgica UOM; véase Torres, 1983). Estos sindicatos liquidaráu las ramas revolucionarias (por ejemplo, de Salamanca y Tosco en Córdoba), asesinarán a sus propias bases de izquierda y serán la columna vertebral no sólo de la derecha peronista sino de los gobiernos militares posteriores hasta 1983 (Azaretto, 1983). Cabe destacar que el «Comaudo Rucci», secretario general de la CCT asesinado (el grupo más fascista del sindicalismo), de la UOM, fue el que se atribuyó el atentado que sufrí.

893. Maceyra, 1983, 109.

894. Torres, 1983, 67 ss. Fue en estos momentos cuando comenzó a tener notoriedad el grupo «1, P. Lealtad» (grupo derechista de la juventud peronista, que Cerutti sufrió en Salta, lo que explicaría la vehemencia de su crítica; pero no sólo nunca tuve parte en todos esos movimientos derechistas sino que sufrí, mucho más que Cerutti, y mucho antes que él, el embate de su irracionalidad y violencia).

895. Di Tella, 1983, 200.

896. Maceyra, 1983, 119-120.

897. Hernández, 1976, 399.

898. Mi ponencia «Metafísica del sujeto y liberación» (Dussel, 1971, 27-32).

899. Con la ponencia de Hugo Assmaun y otros «Para una fundamentación dialéctica de la filosofía latinoamericana» (Assmann, 1971, 3-55). Al releer la página 42 de ese ensayo, comprendo que en esos años no habríamos podido plantear —como lo puedo hacer hoy— la cuestión de la alteridad eu el pensamiento de Marx (Dussel, 1985).

900. Leopoldo Zea, por lo que conozco, entró por primera vez en la problemática de la liberaciόu con su ponencia «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación» en agosto de 1973 en San Miguel (Zea, 1973, 399-423). Como hemos indicado más arriba, en un viaje mío por México en 1971 fue grabada una exposición hablada en la radio de la UNAM sobre la «Filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora». Hablando con Zea debatí el tema en 1976. Zea teje el tema en su obra *El pensamiento latinoamericano* (Zea, 1976), en el capítulo V de la II parte (pp. 409 ss., en especial pp. 520-526). Quizá por esto Francisco Miró Quesada en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (Miró, 1981) considera a Zea «pionero de la filosofía de la liberación» (dedicatoria en p. 7). Como ya hemos dicho, por su parte Salazar Bondy, en su obrita *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1969), no habla explícitamente de filosofía de la liberación. En mi ponencia en Córdoba —como ya he indicado— cito a Salazar Bondy al aludir a que la filosofía había sido inauténtica y había que «cancelarla» (palabras de Salazar Bondy, p. 131) y que históricamente había «todavía posibilidad de liberación» (p. 133). Por ello pienso que fue en Córdoba, en agosto de 1971, donde se habló por primera vez de filosofía de la liberación en América Latina. Salazar Bondy no emplea todavía el término «filosofía de la liberación» y es consciente de ello, como expresó en 1973 en la Semana Académica de El Salvador.

901. La editorial Loyola, de São Paulo, ha publicado siete tomos sobre el tema (1980-1984) y han aparecido críticas en diversas revistas. En 1985 apareció *Philosophy of Liberation* (Orbis Books, New York) (Dussel, 1977), lo que facilitó el conocimiento del tema en el África y el Asia de habla inglesa.

902. Consúltense en la Web-Page de AFYL (www.afyl.org) las actividades desde esos años hasta el presente.

903. Por ejemplo, *Stromata* 1-2 (1971), p. 42, donde Osvaldo Ardiles ya advierte sobre un manejo insuficiente de Marx.

904. Edicol, 1979, «Discnsión sobre la analéctica» (pp. 43 ss.).

905. Díaz Casalis, 1979, 136 ss.: «O confronto con Marx».

906. Publicado como el § 11.2 de este volnmen (editado anteriormente en *Ideas y Valores* [Bogotá] 50 [1977], 35-69).

907. Dussel, 1977b y 1977, 3.2.

908. *Ibid.*, V, 1980, cap. 10.

909. Hinkelammert, 1984, 160 ss.

910. *Ibid.*, 202-203. El sentido de estas conclusiones de Hinkelammert snpone, al menos, la lectura atenta de las páginas 159-203 de sn magnífica obra.

911. Véase Dussel, 1985, 1988 y 1990.

912. Véase mi exposición «Del último Marx a América Latina», en Dussel, 1990, 238-293. Se trata, en primer lugar, de una descripción de los últimos manuscritos de Marx, especialmente la «cuestión rusa» (cuando Marx apoya a los populistas rnsos frente a Plejánov y V. Zasúlich), donde se muestra contrario a la posición de Engels (y del Partido Comunista soviético posterior, que hubiera juzgado a Marx de «populista»). Desde este horizonte trato allí el debate en América Latina desde fines del siglo XIX. Consúltense sobre el tema las obras de Werz, 1995; Devés Valdés, 2003; Loewy, 1980; Liss, 1984; Beorlegui, 2004; Fornet-Betancourt, 2001.

913. Véase Fornet-Betancourt, 2001, 61 ss.

914. En «La formación de la raza blanca»: *Revista de Filosofía* (Buenos Aires) I (1915), 22.

915. Véase Fornet-Betancourt, 2001, 51-61.

916. Véase Dussel, 1994, 46.

917. Escribía en 1990: «Si *ciencia* [...] significa una crítica a todo el sistema de las categorías de la economía política, sus *intuiciones* [de Marx] en el *nivel político* [...] se constituyen [debí escribir «se

usan»] desde un *salto* en el vacío: Marx no había llegado al mercado mundial» (*ibid.*, 269, nota 84). Pero, y es lo esencial, no había llegado a escribir una *Crítica de la teoría o filosofía política burguesa*, de donde todos sus análisis políticos concretos, tan inteligentes y orientadores, no pueden ser considerados como justificados desde un *«marco categorial científico»*. Por nuestra parte, es evidente, sería demasiada pretensión intentar el desarrollo de ese marco categorial (que será objeto de una obra en elaboración, y que sería una *arquitectónica* de la *Política de la Liberación*) tal como Marx lo hubiera desarrollado, pero, al menos, es nuestro propósito «echar leña al fuego» para el debate a fin de realizar en el corto plazo una tal tarea.

918. Caben destacarse los movimientos obreros, estudiantiles, de jóvenes sacerdotes (algunos célebres obispos) y de masas inspirados en una renovación profunda de la mayoría de las iglesias cristianas (desde la católica hegemónica, hasta las metodistas, presbiterianas, baptistas, etc.). Fueron comunidades cristianas que adoptaron el «paradigma del *Éxodo*» (gracias al instrumental del marxismo en las ciencias sociales) y organizaron cientos de miles de «comunidades de base» en todo el continente, justificadas teóricamente con la teología de la liberación, que les permitió comprometerse activamente en la vanguardia de los movimientos revolucionarios a partir de la década de los sesenta. La Revolución sandinista o la zapatista, por ejemplo, hubieran sido imposibles sin la participación en su vanguardia y en sus masas adherentes de los cristianos revolucionarios (véase sobre los primeros pasos de todo este proceso la obra de S. Silva Gotay *El movimiento cristiano revolucionario*, 1980; además mi libro *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, 1995; para el compromiso decididamente revolucionario de los cristianos véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza [1968-1979]*, 1979; por último mi artículo «Teología de la liberación y marxismo», en *Cristianismo y sociedad* [México] 98 [1988], 37-60).

919. Parto de la visión histórica del marxismo que ya he desarrollado en otras obras: 1) La época de preparación (hasta 1919). 2) Los marxismos revolucionarios (1919-1935). 3) El frentismo etapista y el *browderismo* antirrevolucionario (desde 1935). 4) Las Revoluciones cubana (1959), sandinista (1979) y zapatista (1994). Véase Dussel, 1990, 275-293; con amplia bibliografía, fruto de muchos semestres en la UNAM, México, del seminario bajo mi dirección sobre «Historia del pensamiento filosófico en América Latina». Hay que agregar a la bibliografía ya indicada en esos trabajos la magnífica obra de Raúl Fornet-Betancourt *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (Fornet-Betancourt, 2001; sobre mi posición teórica en pp. 325-353), que es la primera extensa interpretación filosófica de la «recepción» y «creación» del marxismo en nuestro continente.

920. *El realismo ingenuo*, Buenos Aires, 1937. Véase Dussel, 1994, 46.

921. «El Congreso de Washington», en Martí, 1977, 152. Sobre Martí, Manuel Ugarte y otros, véase Werz, 1995, 77 ss.

922. «Carta de despedida a Manuel Mercado, en *ibid.*, 322.

923. Beorlegui, 2004, 332; Fornet-Betancourt, 2001, 28 ss.

924. «Prólogo a los *Versos sencillos*», en Martí, 1963, 143.

925. «El Congreso Internacional de Washington», en *ibid.*, 59.

926. «Tratado comercial», en Martí, 1977, 59.

927. Martí, 1977, 40-41.

928. Beorlegui, 2004, 332 ss.; Fornet-Betancourt, 2001, 123-166. Hemos trabajado el tema en «El marxismo de Mariátegui como *filosofía de la revolución*» (Dussel, 1995c).

929. *Defensa del marxismo*, IX (Mariátegui, 1987, 77).

930. *Prólogo* a la *Tempestad en los Andes* de E. Valcárcel, en Löwy, 1980, 100.

931. «El problema indígena en América Latina», en Löwy, 1980, 102.

932. «La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, una esperanza sobrehumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito [...] La civilización burguesa ha caído en el escepticismo [...] Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario» («El hombre y el mito», en *Mundial* [Lima], 16 de enero de 1925 [Mariátegui, 1979, 308-309]).

933. *Prólogo* a la obra de Valcárcel, en *op. cit.*, 101.

934. «Punto de vista antiimperialista» (1929), cit. por Löwy, 1980, 108.

935. *Ibid.*, 109.

936. Mariátegui se lamenta: «Tenemos la experiencia de México, donde la pequeña burguesía ha acabado por pactar con el imperialismo yanqui».

937. En el futuro analizaremos cómo las «reivindicaciones» o «demandas» de los diversos movimientos sociales (reivindicaciones diferenciales) se articulan en torno a una «reivindicación equi-

valencial» o hegemónica; en Perú, ciertamente, es la reivindicación de la población indígena, junto a los sectores marginales, excluidos, irregulares urbanos, los antes llamados *lumpen*. Ahora son la parte constitutiva fundamental del «pueblo».

938. «Defender su soberanía y la independencia de la Nación por igual interesa al proletariado, a los campesinos, a la pequeña burguesía de la ciudad, y a la gran burguesía progresista del país. Interesa a la Nación misma» («El partido popular» [1947], en Löwy, 1980, 161). Eran los tiempos de los «Frentes».

939. Esto llevó a los partidos comunistas a aliarse en la década de los cuarenta con los partidos burgueses, liberales, pro-norteamericanos. Para todo este período es útil leer los textos reunidos por Löwy (1980, 170-205), donde se pueden observar movimientos en Bolivia, Ecuador, Brasil, etcétera.

940. Cita de la obra de Bagú en Löwy, 1980, 229.

941. Ese «por eso» pareciera no seguirse de las premisas enunciadas. En efecto, falta indicar que dicha riqueza fue descubierta desde su niñez (cuando a los trece años casi lidera una huelga de los peones de campo de la propiedad de su propio padre) como culpable, como no-merecida, como expresión de desigualdad. «Por eso» no pude ser «defensor de los terratenientes». En el secreto de la conciencia ética, del super-yo político del pequeño Fidel nació la rebeldía, la aspiración a la justicia, el no querer sobrellevar la «culpa» de sus clase de origen: su «pecado original», diría Karl Marx (véase Dussel, 1993).

942. Este concepto de la «fe» habrá que tomarlo en serio, ya que se repite constantemente a lo largo de toda la vida de Fidel Castro. Véase Dussel, 1977, 2.4.7: «Razón y fe». «La fe en el Otro, lejos de ser un fideísmo pequeñoburgués o elitista [como opinaba H. Cerutti], [...] es la posición del mismo pueblo ante sí mismo; como expresa F. Castro cuando dice que el pueblo debe tener fe, *cuando crea suficientemente en sí mismo*» (2.4.7.5).

943. «No nací pobre, nací rico» (24 de febrero de 1959) (Castro, 1975, 151).

944. Por ello, el pueblo, como categoría política, atraviesa los modos de producción y las edades de una comunidad política que ocupa un territorio dado (por ejemplo, Francia, México o China). Es una categoría cuya referencia histórica puede extenderse por siglos, milenios.

945. Pareciera aquí pulverizar las tan inteligentes, y cínicas, observaciones del famoso trabajo de M. Weber.

946. «La historia me absolverá» (16 de octubre de 1953) (Castro, 1975, 37-38).

947. Castro, 1975, 139.

948. *Ibid.*, 139-140.

949. Quizá aquí Castro recuerda sus estudios cou los jesuitas en el Colegio Belén de La Habana.

950. Castro, 1975, 140-141.

951. Obsérvese el claro enunciado del primer principio *material* de toda política.

952. Aquí se fija una «frontera» que divide a la comunidad política entre los opresores o «bloque histórico en el poder» (eu terminología de Gramsci) y el «bloque social de los oprimidos» y excluidos (la *plebs* que tiene la pretensión de ser el *populus* futuro).

953. Castro, 1975, 218-219.

954. «País» indica algo así como la totalidad, la comunidad política que habita un suelo común, una patria, bajo la institucionalidad de un Estado. Mientras que «pueblo» indica el bloque social de los «explotados», «oprimidos».

955. Como puede verse, la categoría de «víctima», sugerida por Benjamin, la usa igualmente Castro.

956. Hay tantos «género de explotacióu» como movimientos sociales o identidades diferenciales existen en el «seno del pueblo» (para hablar como Mao Tse-tung). Castro, 1975, 221.

957. Que llamaremos *potestas* en trabajos futuros.

958. Castro, 1975, 223.

959. Éste es el contenido del principio material universal de toda política.

960. Castro, 1975, 238.

961. En la arquitectónica distinguiremos entre «campo» y «ámbito» (este último, por ejemplo, es el conjunto de «campos» materiales que cruzan el «campo» político).

962. Castro, 1975, 240.

963. Es decir, «instituciones del ejercicio delegado del poder» del pueblo.

964. «La clase obrera debe conquistar el poder político» (Castro, 1975, 296). En esta exposición de Castro se dice claramente que cuando los obreros no tieue conciencia revolucionaria, luchan por sus intereses sectoriales, lo que «implicaba un gravamen para el resto del pueblo. Al obrero se le enseñaba a no pensar en el resto del pueblo» (*ibid.*, 295).

965. Al decir esto está pensando en la frase anterior: «la Revolución rusa [...] la Revolución china».

966. «Cuba: ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?» (abril de 1961) (Guevara, 1974, 515-516). Estas expresiones del «Che» Guevara en cuanto al «gran conductor» de izquierda serían sumamente importantes para los debates actuales en América Latina sobre si los movimientos sociales o políticos, y hasta los partidos políticos de izquierda, críticos, progresistas o revolucionarios, pueden tener «líderes» cuya personalidad singular consiste en tener la «capacidad de aglutinar, de unir, oponiéndose a la división que debilita; su capacidad de dirigir a la cabeza de todos la acción del pueblo» (*ibid.*, 516). Auuque este vanguardismo está hoy pasado de moda, ¡no hay que tirar al niño con el agua sucia!

967. Nos hace pensar en la «Selva lacandona» de Chiapas (México).

968. Guevara, 1974, 517-518.

969. *Ibid.*, 520.

970. «El socialismo y el hombre en Cuba» (marzo de 1965); (Guevara, 1974, 632, 638).

971. *Ibid.*, 634.

972. *Ibid.*, 638.

973. Cit. Roitman Rosenmann, 2005, 202.

974. Carrillo, 1977, 133; cit. Roitman, 204.

975. Véase Dussel, 1979, 92-106.

976. Varios autores, *Los cristianos y el socialismo* (1973, 267).

977. Véanse Dussel, 1979, 1995b.

978. Véase su declaración «Al pueblo colombiano desde las montañas» (en Löwy, 1980, 283-285).

979. Véanse las obras de Hodges (1986 y 1992), ejemplares.

980. Quiero llamarlo así en relación al imaginario en el sentido lacaniano (como momento de la trilogía: el imaginario, lo simbólico y lo «real imposible»), en el sentido sartreano y de Castoriadis, pero igualmente en el sentido del «núcleo ético-mítico» de Paul Ricoeur. Un pueblo sintetiza en múltiples narrativas simbólicas, míticas, mutuamente articuladas, el sentido último de la explicación de su existencia colectiva, de memoria histórica, de su cultura, y en lo que pudiéramos llamar también la celebración comunitaria ritual según los signos lingüísticos, relatos, ritos religiosos, que expresarían la identidad colectiva del grupo (siempre en proceso, nunca como una sustancia ya acabada). Ese imaginario es portado por todos los miembros, está siendo continuamente redefinido a partir de las experiencias históricas (es decir, se va depositando en él el fruto del trabajo simbólico colectivo) y es la referencia válida como punto de partida de todas las experiencias consensuales del grupo.

981. E. Cardenal, *Salmos* (Cardeual, 1998, p. 22). «Castígalos oh Dios / malogra su política / confunde sus memoráudums / impide sus programas. / A la hora de la Sirena de Alarma / tú estarás conmigo / tú serás mi refugio el día de la Bomba» (*ibid.*).

982. No es una religión fundameutalista como la de R. Reagan, G. W. Bush, A. Sharon o el islamismo, sino un mesiauismo político que respeta la secularidad del Estado, la independencia de los campos político y religioso, pero que se compromete con los oprimidos como exigencia ética y normativa. Ha asumido y superado a la Ilustración desde la «segunda» Ilustración, la de Marx.

983. Hodges, 1992, 141. Hodges critica la antología de Sergio Ramírez sobre la obra de Sandino por haber eliminado todos los textos referentes a la «teosofía política». Lo cierto es que Sandino, al llegar a Argentina en 1904, se adhiere a la Escuela de Joaquín Trincado, nn teósofo masón, de tipo anarquista (Hodges, 1992, 142 ss.). De manera que la ideología histórica de Sandino era algo así como un comunismo anarquista teosófico sincrético latinoamericanizado.

984. Véase «Primera gran derrota del Imperialismo» (Castro, 1975, 334 ss.).

985. Adviértase la formulación «democracia popular».

986. S. Arce, «Vigencia del pensamiento sandinista», Instituto de Estudios del Sandinismo, 1985, pp. 24-25.

987. La obra de Donald Hodges, lo más serio en la materia, expone muy bien la ideología real del Sandino histórico, aunque no explica por qué fue un mito constitutivo del movimiento sandinista.

988. Panl Ricoeur (2004, 481) exclamaba: «¡El símbolo da que pensar!».

989. Véase «Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina», en Roitman, 2005, 167-191. E igualmente Villoro, 1996.

990. *La palabra de los armados*, 1994, 119.

991. Véase la historia del pneblo y la región qne indicamos en el excelente trabajo de O. Moreno Corzo *El EZLN: la emergencia del sujeto indígena*, 2005.

992. Todo lo citado y lo que sigue, en Moreno Corzo, 2005, 21-26.

993. *Ibid.*, 69. «Cada vez más las comunidades exigen al EZLN subordinarse a la toma de decisiones colectivas, hasta que llega a un determinado momento en que, de una u otra forma, el EZLN se convierte en el brazo armado *de las comunidades*» (*ibid.*).

994. Explicaremos en una obra futura cómo la «nación» está teñida de tal ambigüedad que sería más conveniente reemplazarla, en sentido crítico, por pueblo, y en sentido abstracto por comunidad política. Porque la etnia maya puede ser llamada igualmente la «nación maya». De manera que la comunidad política en el territorio organizado por un Estado puede tener una pluralidad de naciones.

995. «Comunicado» del 20 de enero de 1994 (Moreno, 2005, 86).

996. Véanse mis artículos sobre la «dignidad» en Dussel, 1995d y 2003.

997. «Carta a tres periódicos», en *La Jornada* (México), 18 de enero de 1994, p. 2 de «Perfil».

998. «Cartas al Frente Cívico de Mapastepec», en *ibid.*, 12 de febrero de 1994, p. 14, col. 2.

999. «Segunda Declaración de la Selva Lacandona del EZLN» (cit. Moreno Corzo, 2005, 85).

1000. Nos recuerda el «hacer justicia con la viuda, el huérfano y el pobre» del *Código de Hammurabi*, hace 2.700 años.

1001. Aquí comienza la descripción de la construcción de la unanimidad en los acuerdos, a partir de un extremado respeto por los minorías.

1002. «Mandad obedeciendo», comunicado del 27 de febrero de 1994 (*ibid.*, 89).

1003. El «corazón» entre mayas y aztecas es el «lugar», el órgano sede de la sabiduría, del conocimiento práctico.

1004. *Ibid.*

1005. «Comunicado» del 10 de junio de 1994 (*ibid.*, 105).

1006. La *potestas* fetichizada ejerce una acción dominadora que equívocamente se denomina «poder». En verdad, sólo el ejercicio delegado del poder de la comunidad es estricta y propiamente ejercicio del poder político pleno.

1007. Hasta aquí todas son reivindicaciones de *contenido*, «materiales», por tanto. Véase el § 21.

1008. Éstas son propias de la esfera de la legitimidad, formales. Véase el § 23.

1009. Editado por el Comité Clandestino Revolucionario, 2005, p. 18, col. b.

CONCLUSIÓN

SENTIDO DE LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

§ 12. DEL NECESARIO GIRO DESCOLONIZADOR DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

[240] Este modo nuevo de estudiar la historia, que hemos expuesto repetidas veces en varios semestres de nuestros cursos universitarios, ha producido, al menos en mis alumnos de pregrado y postgrado, un gran entusiasmo en cuanto que es percibida como un elemento que fecunda la reflexión teórica propiamente dicha de la filosofía política. No se trata de un mero relato. Se trata de un contra-relato crítico que contiene muchas hipótesis, algunas de las cuales pueden eventualmente ser refutadas en el futuro. Lo importante no son los detalles, sino la visión de conjunto, la nueva periodificación, el enmarque de temas no estudiados o descartados por la filosofía política eurocéntrica tradicional. La ridícula e ideológica clasificación de los hechos históricos en una historia mundial ordenada por unas Edades antigua, medieval y moderna —propuesta totalmente eurocéntrica y sin ninguna fundamentación científica— no nos hubiera permitido exponer el material que hemos presentado en esta obra.

En el comienzo de este volumen indicábamos que el propósito del tratamiento de la historia consistía en situar adecuadamente el llamado *locus enuntiationis*, el lugar del enunciado de nuestra *Política de la Liberación*. Dicho lugar se encuentra al final del camino, del sendero que a veces parecía perderse entre las montañas del relato. El relato ha sido largo, mucho más de lo que supusimos años hace al iniciar esta obra. La relectura de los clásicos dentro de una organización del material histórico no habitual nos ha permitido problematizar nuevas perspectivas que deberemos ir exponiendo en la segunda parte de esta obra, la arquitectónica de una *Política de la Liberación*. Pero no ha sido tiempo perdido, sino que, así lo espero, permitirá al lector nuevas pistas de estudio. Creo que al final he situado el indicado *locus enuntiationis* dentro de la historia mundial.

En efecto, los problemas teóricos que deberemos resolver quedan enmarcados desde la perspectiva que apuntara hace años el fundador

de la Escuela de Marburgo, el neokantiano y judío Hermann Cohen, cuando expresaba que el método crítico consiste en colocarse en el espacio político de los pobres, las víctimas, y desde allí llevar a cabo la crítica de las patologías del Estado. Desde ese lugar epistemológico —el de las víctimas, las del sur del Planeta, los oprimidos, los excluidos, los nuevos movimientos populares, los pueblos ancestrales colonizados por la Modernidad, por el capitalismo que se globaliza, todo lo cual queda expresado en redes mundiales *altermundistas*[1]— será desde donde tendremos que ir efectuando la *crítica de todo el sistema de las categorías de la filosofía política burguesa*.

La filosofía política del centro (de Europa y Estados Unidos) es sumamente restringida en su problemática. Estudia sólo sus propios asuntos, de manera tradicional y en función de su propia práctica política. Todos los restantes espacios geopolíticos son simplemente desdeñados, no investigados. Cree, como el avestruz (que cuando es atacado esconde su cabeza en el plumaje), que tratando *sus problemas* ya ha construido una filosofía política adecuada para todo el mundo. Su antigua enfermedad eurocéntrica le lleva a pensar que su particularidad es lo universal, por donde deberán *pasar*, de una manera u otra, todos los pueblos de la Tierra.

El recorrido que hemos hecho, con una periodificación completamente distinta a la habitual —y que hemos justificado en muchas de nuestras obras—, nos permitirá sacar la cabeza (la del avestruz) y escudriñar nuevos horizontes, no temiendo plantear problemas propios de América Latina —que son muy útiles para África y Asia, aunque no idénticos a los suyos y que ellas deben por su parte definir y exponer—. Ranajit Guha, en una reciente obra, transita por el mismo camino (que iniciamos en la década de los sesenta del siglo pasado):

> The State remains suspended in *an incomplete present* so long as it is unable to *understand itself and develop an integrated consciousness* in terms of a past. It is the function of history to provide the State with such a past as a record of its development [...]. It is thus that State and historiography came to form the strategic alliance known as World-history in order to overcome the negativity of time. The control of the past is essential to thar strategy[2].

Es más, la historia del *paso* de un Estado colonial (el «Estado de las Indias» en nuestro caso latinoamericano) a otro emancipado postcolonial significa un proceso completamente distinto al seguido por los Estados europeos, e incluso por el norteamericano (por la peculiaridad de su ser colonial y de su particular colonización en parte descrita por A. de Tocqueville). La constitución del campo político, las acciones estratégicas, los sistemas institucionales metropolitanos y la claridad con que se muestra la normatividad de los principios políticos implícitos, es decir, *lo político*, guarda en buena parte importantes diferencias en el centro y en la periferia colonial y postcolonial.

Creo que hemos al menos puesto en cuestión el comienzo siempre *helenocéntrico* de las historias de la política, y por ello de las arquitec-

tónicas. Por ejemplo, Hannah Arendt, inscribiéndose personalmente en una tradición semita, sin embargo es tan helenocéntrica como el buen racista germano M. Heidegger —sus investigaciones siempre parten de Atenas y del mundo cristiano desde san Agustín pasando por Duns Scoto—. Leo Strauss, aunque incorpora el pensamiento «medieval» judío y árabe —lo que ya es excepcional—, no logra sin embargo detectar lo peculiar de la tradición semita, porque al final esotéricamente la filosofía griega se impone (como se impuso a al-Farabi o en menor medida a Maimónides). El pensamiento chino, indostánico, bizantino, árabe, está fuera de todo posible estudio y recepción en la filosofía política actual. Espero que mi exposición haya al menos abierto el apetito a algunos estudiosos jóvenes hacia muchos nuevos temas de la filosofía política mundial del futuro. La presencia egipcia —gracias a Martín Bernal— y del pensamiento político mesopotámico y fenicio —cuestiones expuestas por Giovanni Semerano— nos permiten llegar a la Atenas tradicional mejor equipados críticamente. El futuro deparará ciertamente más sorpresas. Y el modo como hemos criticado el *helenocentrismo* es asimismo una indicación de cómo deberemos también destronar el *eurocentrismo* actual de la filosofía política en boga, incluso en América Latina o España y Portugal.

Las referencias al Imperio romano oriental, al bizantino, y al mundo islámico y posteriormente otomano, cuyo legado continuarán Venecia y Génova —modelos de los Estados modernos, mucho más que la inestable Florencia[3]—, nos permiten debilitar el *occidentalismo*. Desde el Oriente vino lo más complejo y elaborado de la política, la herencia del helenismo (platonismo y aristotelismo), del cristianismo del Mediterráneo y del gran pensamiento árabe —primeros herederos de dicho helenismo, mucho antes que la Europa latino-germana—. La secuencia lineal Grecia-Edad Media latina-Modernidad es falsa e impide descubrir la constitución de un campo político secular, de la complejidad de la acción estratégica y de la fundación de las instituciones más representativas —aunque en el derecho la cultura romana occidental alcanzó una muy particular genialidad.

Un tema que se manifiesta como sugerencia de fondo es la nueva concepción de la secularización. Por una parte, la secularización de la política se debe a la fuerte institucionalización de la Iglesia romana cristiana, heredera del genio jurídico romano, lo que exigirá definir no-religiosamente el Estado romano, y por tanto su necesaria secularización. Pero, por otra parte, un secularismo militante (laicista en el liberalismo, particularmente francés, y ateo en un cierto marxismo de fines del siglo XIX) llevó a atacar en su estructura central la narrativa mítico-cultural de las culturas de los pueblos del sur del Planeta. En nombre del secularismo se juzgó todo el *imaginario popular* como folklórico, que debería desaparecer rápidamente ante el avance arrollador de la ciencia. Ese optimismo baconiano —como lo denomina Hans Jonas— está en decadencia. Será necesario comprender que la antigua «crítica de la ideología» se ha transformado lentamente en una más específica «crítica

de la teología» (como indicaba Marx: la «crítica de la teología se transforma en crítica de la política»). La cuestión de la *Cristiandad* (desde Constantino hasta Hobbes o Carl Schmitt) y el actual debate de la «teología política» (desde Spinoza) han sido tratados en diversos momentos de este relato histórico.

Hemos dado particular importancia al problema del origen geopolítico en el tiempo de la Modernidad —con la invasión europea de América y el «descubrimiento» del Atlántico occidental desde 1492—. Los diversos momentos de la indicada Modernidad (temprana, madura, tardía), con subdivisiones tales como la «primera Modernidad temprana» —que en nuestra hipótesis sería hispánica y no centro-europea—, sitúa al mismo tiempo toda la filosofía moderna un siglo antes. Es una propuesta que tiene conciencia de revolucionar más de un programa de trabajo filosófico, y con la que estoy cada vez más profunda y probadamente de acuerdo.

En el fondo estamos contra el colonialismo teórico de la filosofía política tal como se practica en América Latina (y también en España y Portugal), por lo que abogamos por tomar en serio el «giro descolonizador» en el que está empeñada desde hace decenios la filosofía de la liberación, insistiendo en la necesidad de partir de nuevas bases en nuestra reflexión, que no pueden ser meramente imitativas o de comentadores autorizados de la filosofía política europeo-norteamericana, que necesariamente es muy diferente en la práctica, en la institucionalización y en la percepción de la normatividad de los principios de la política de la practicada en América Latina. Es necesario volcarse directamente eu nuestra realidad e intentar «apresarla» —como con garras, de donde viene «concepto», en alemán *Begriff*, de *greifen*, «agarrar» o «tomar»—, comprendiendo y expresando analíticamente lo que el pueblo latinoamericano está viviendo políticamente, y no simplemente leer a los clásicos o famosos filósofos políticos del centro para imitarlos o comentarlos. En ese caso sólo nos enteraremos de las situaciones políticas de Europa y Estados Unidos expresadas por sus filósofos, y no comprenderemos nada de lo nuestro. Dichos filósofos no pueden expresar lo que están experimentando nuestros pueblos que sufre los efectos negativos de la política del «Grupo de los Siete», en medio de la miseria, del reciente ejercicio de una democracia necesaria pero que busca su propio camino, de la descomposición normativa de la política en general por la corrupción, del intento de disolución o al menos debilitamiento del Estado particular (última barrera a la privatización de las pocas riquezas que el pueblo periférico podría usar) tanto en la izquierda anarquizante como en la derecha neoliberal, de una extrema vulnerabilidad política ante el pago imposible de una enorme deuda externa injusta.

Por vez primera nos enfrentamos al problema de la pluralidad de culturas o etnias en el territorio organizado por el Estado postcolonial particular, que impide cumplir con la exigencia liberal de la homogeneidad igualitaria de sus ciudadanos, de manera que hay que volver a definir la Diferencia, con sus respectivos derechos y deberes nuevos. El

zapatismo nos ha exigido prestar definitivamente atención a este fenómeno, superando la política indigenista asimilacionista.

Por otra parte, y dada la emigración hacia Estados Unidos de una población latinoamericana creciente —actualmente más de treinta millones de hispanos—, debemos igualmente hacernos cargo de la situación de esa población que vive dentro del «vientre de la bestia». Nuestra filosofía política crítica debe ser adecuadamente concebida para que le sea útil a esa «nación» exiliada, y por ello en futuros trabajos incluiremos a Estados Unidos en relación con América Latina, como un marco histórico-geopolítico que permita a los hispanos auto-interpretarse dentro de ese su Estado imperial y en relación con nosotros. Jóvenes intelectuales hispanos son nuestros colegas y pueden a corto plazo ser los maestros de futuras generaciones, compitiendo sobradamente con sus colegas anglos a los que pueden aportar visiones críticas y novedosas que les permitan salir de su enclaustramiento provinciano (aunque imperial).

Ante la presencia instantánea de civilizaciones antes apartadas (como la china, indostánica, islámica, bantú, de Europa del este y oeste, de Estados Unidos o América Latina) gracias a los medios de comunicación y a múltiples instituciones de contacto (desde el Foro Social Mundial en diversos continentes, hasta reuniones académicas, políticas, económicas, etc.), era necesario tener una visión histórico-mundial para que la nueva generación incorpore en su perspectiva cotidiana a las otras civilizaciones o culturas, y sepa situar la propia en ese contexto. Para ello hay que incluir en los planes de estudio de todas las carreras universitarias de humanidades o ciencias sociales un suficiente conocimiento de todas esas culturas con las que inevitablemente entrarán en contacto cotidiano y profesional las nuevas generaciones en el siglo XXI.

Y, por último, sostenemos la hipótesis de que todas esas civilizaciones universales (universales en referencia a muchas culturas que fueron subsumidas en su horizonte durante milenios de creación cultural), como la de China, Indostán, el islam, etc., en diálogo con la Modernidad, están realizando una labor de reconstrucción creadora de su propia identidad (identidad como proceso y no como substancia) a partir de su tradición ancestral, pero volcándose desde su originalidad no destruida (por encontrarse en la exterioridad de la acción opresora colonial) en la creación de un pluriverso futuro, lo que les permitirá entrar en una civilización transmoderna donde se haga presente la pluralidad de una humanidad dialogante. Es evidente que esa labor supone igualmente una articulación política de nuevo tipo en el horizonte de coordinación regional de los Estados particulares (como América Latina) y un nuevo tipo de confederación mundial de los Estados particulares y regionales.

Fijando nuestra mirada en el «lugar de enunciación», por ejemplo el Foro Social Mundial[4], deberemos superar una «razón indolente»[5], una filosofía política perezosa que sólo transita por los caminos trillados, y deberemos plantearnos una y otra vez la misma pregunta: ¿dónde se sitúa *históricamente* el que expone la filosofía política para hacer frente a

los acontecimientos continentales socio-económicos y políticos? Ése ha sido el tema de esta historia de una *Política de la Liberación*.

En el futuro tendrá que llevarse a cabo una exposición teórico-arquitectónica que deberá responder a los problemas planteados *desde este* lugar de enunciación para *clarificar* y *describir analíticamente*, en nuestro horizonte latinoamericano, el sentido de la acción estratégica, la manera de transformar las instituciones políticas y los principios normativos políticos. Las filosofías políticas del siglo XXI —como podemos observar en el presente, y como fruto de un volver la vista atrás desde finales del siglo XVIII— serán juzgadas por la historia, en último término, por el grado de articulación del pensar filosófico con la praxis de liberación del *pueblo simple, explotado, empobrecido, excluido, mayoritario latinoamericano* que se encamina a su segunda Emancipación (como expresaban, entre otros, explícitamente José Carlos Mariátegui y José Martí[6]). Las filosofías que respondan a sus *reclamos materiales* (ecológicos, económicos, culturales, religiosos, etc.), a sus *interpelaciones de legitimidad* (democrática), a su *factibilidad estratégica* (allende el conservadurismo y aquende el anarquismo extremo, en actitud realista y crítica al mismo tiempo), a las exigencias de respeto a su dignidad (desde principios normativos implícitos), serán las que influirán en la construcción política cuyos actores son los agentes políticos (en primer lugar el *pueblo mismo*) y las que la historia recordará como pertinentes. En otras palabras: las filosofías que sólo se ocupen: *a*) de los comentarios de los clásicos europeos y norteamericanos (en posición euro y americano-céntricas), justificando procedimentalismos liberales, y *b*) de las artimañas de la retórica o la sofística —porque buscan confundir con sus retorcidas falacias a sus oponentes académicos, pero no «intentan buscar la verdad» (como diría el viejo Aristóteles en *Los tópicos*) que los pueblos necesitan para su acción liberadora— quedarán herrumbradas, olvidadas y oscurecidas en el mejor de los casos en algún rincón polvoriento de las bibliotecas, consumidas por los hongos, o irán a parar al estómago «de algunos roedores», como diría Marx, pero no pasarán a la *memoria creativa de los pueblos*, que son los protagonistas de la historia política.

Sin embargo, esta parte *histórica* de una *Política de la Liberación* no es todavía más que como un «bosquejo» que hemos comenzado a exponer, ya que constituía un relato necesario para emprender una futura *arquitectónica*, pero no es todavía una exposición suficiente. Sólo *indica* el camino que se deberá transitar para abrir un horizonte mundial, postocolonial crítico y auto-consciente a la reflexión. Espero recoger en una *arquitectónica* de la *Política de la Liberación* los frutos de una tal ampliación.

NOTAS

1. En un tiempo se habló equívocamente de «tercermundismo». Creo que el término «altermundismo» expresa mucho mejor la lucha por *otro* mundo, «un mundo en donde quepan todos los mundos» (en la expresión zapatista), u «otro mundo es posible» (es el lema del Foro Social Mundial de Porto Alegre).
2. Guha, 2002, 71.
3. La estabilidad institucional veneciana era ejemplar a finales del siglo XV, comienzo de la Modernidad. Florencia, dentro de los Estados Pontificios, debió hábilmente sobrevivir, y de aquí el arte estratégico que describe Maquiavelo. Pero la difícilmente gobernable Florencia no podrá ser modelo del Estado moderno.
4. Véase la excelente descripción sociológica de este acontecimiento en la obra de Boaventura de Sousa Santos *O Fórum Social Mundial: manual de uso*, 2005b: «¿Cuál es la alternativa a una teoría general? En mi opinión, la alternativa a una teoría general [que como crítico postmoderno rechaza] es el trabajo de traducción. La traducción [entre un movimiento social y otro] es un procedimiento que permite producir inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto de las disponibles como de las posibles, tal como ser revelan por la sociología de la ausencia y de las emergencias, sin caer en el peligro de su identidad y de su autonomía, es decir, sin reducirlas a entidades homogéneas» (p. 119). Teniendo esto en cuenta, nuestra política intentará llegar a una teoría arquitectónica mínima, necesaria y suficiente, por lo menos en el campo político.
5. Véase Sousa Santos, 2000 y 2005. «Indolente»: que no le «duele» el sufrimiento de los oprimidos y excluidos, y que es indolente, perezosa, en cuanto a pensar nuevos temas.
6. Ellos le llamaban «segunda Independencia». Hemos sustituido «independencia» por «emancipación», que hoy significa mejor el contenido de dicha expresión.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abu-Lughod, J., 1989, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, OUP, Oxford.

Acosta, J. de, 1954, *Obras del P. José de Acosta*, BAE, Madrid.

Acosta, M., 1966, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Hespérides, Caracas.

Acuña, M., 1984, *De Frondizi a Alfonsín* II, Centro Editor, Buenos Aires.

Addas, C., 1996, *Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia.

Aegidius Romanus, 1929, *De ecclesiastica potestate*, ed. de R. Scholz, Weimar.

Agustín de Hipona, 1964, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, vols. I-II, 1964-1965.

Aiken, H. D., 1948, *Hume's Moral and Political Philosophy*, Hafner Publishing Company, New York.

Aimes, H., 1907, *A History of slavery in Cuba (1511-1868)*, Putnam's Sons, New York.

Alberdi, J. B., 2003, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Losada, Buenos Aires.

Albiac, G., 1987, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid.

Alegre, F. X., 1956, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. de E. J. Burrus y F. Zubillaga, Institutum Historicum, Roma.

Alexander, R., 1957, *Comunism in Latin America*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Aleksandrovna, Y., 1978, *El populismo ruso*, Siglo XXI, México.

Alamán, L., 1945, *Documentos diversos*, JUS, México.

Alamán, L., 1969, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente* I-V, JUS, México.

Altman, W., Miranda P. y Wincur, M., 1983, *El populismo en América Latina*, UNAM, México.

Álvarez, L. J., 1999, *Republicanización y paz mundial en la filosofía de la historia de Kant*, Tesis de maestría en Filosofía Política, UAM-Iztapalapa, México.

Al-Farabi, 1985, *La ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid.

Al-Farabi, 1992, *Obras filosófico-políticas*, ed. y trad. de R. Ramón Guerrero, Debate, Madrid.

Al-Farabi, 2003, *El camino de la felicidad*, ed. y rrad. de R. Ramón Guerrero, Trotta, Madrid.
Al-Yabri, M. A., 2001, *Crítica de la razón árabe*, Icaria, Barcelona.
Al-Yabri, M. A., [2]2006, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid.
Ames, R., 1983, *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu.
Ames, R. (rrad.), 1993, *Sun-Tzu: The Art of Warfare*, Ballantine Books, New York; trad. esp., Snnzi, *El arte de la guerra*, ed. y trad. de A. Galvany, Trotta, Madrid, [5]2006.
Amin, S., 1974, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fonranella, Barcelona.
Amin, S., 1989, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York.
Amin, S., 1999, «History Conceived as an Eternal Cycle»: *Review* XXII/3, 291-326.
Anselmo, 1952-1953, *Obras completas de San Anselmo* I-II, BAC, Madrid.
Apel, K.-O, 1997, «Kant's *Toward Perpetual Peace* as historical prognosis from the point of view of Moral Dnty», en Bohman, J. y Lutz-Bachmann, M., 1997, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 79-110.
Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago; trad. esp., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
Arendt, H., 1965, *On Revolution*, Penguin Books, London; trad. esp., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.
Arendt, H., 1978, *The Life of the Mind*, A Harvest Book, New York; trad. esp. *La vida del espíritu*, CEC, Madrid.
Arendt, H., 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago.
Aricó, J., 1980, *Marx y América Latina*, Alianza, México.
Aricó, J., 1982, *Storia del Marxismo* IV, Einandi, Roma.
Arrighi, G., 1994, *The long Twentieth Century*, Verso, London.
Arrighi, G., 1999, «The World According to Andre Gunder Frank»: *Review* XXII/3, 327-354.
Assmann, H., 1971, «Para una fundamentación dialéctica de la filosofía latinoamericana»: *Stromata* 1-2, 3-55.
Astrada, C., 1948, *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Buenos Aires.
Atenágoras, 1954, *Legación en favor de los cristianos*, en Ruiz Bueno, D. (ed.), *Padres apostólicos*, BAC, Madrid.
Avineri, Sh., 1950, «Hook's Hegel», en *Hegel's political philosophy*.
Azaretto, R., 1983, *Historia de las fuerzas conservadoras*, Centro Editor, Buenos Aires.
Azcárate, J. F., 1910, «Acta del Ayundamienro de México en la que se declaró se tuviera por insubsistente la abdicación de Carlos IV y Fernando VII», en Hernández y Dávalos, *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia* II, Archivo General de la Nación, México, 475-485.

Bacon, R., 1858, *Compendium studii philosophiae*, ed. de J. S. Brewer, London.

Bacon, R., 1897, *Opus Majus* 1-2, ed. de J. H. Bridges, Oxford.
Badiou, A., 1988, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris; trad. esp. *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.
Badiou, A., 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.
Bagú, S., 1949, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, El Ateneo, Buenos Aires.
Bagú, S., 1952, *Estructura social de la Colonia*, El Ateneo, Buenos Aires.
Balibar, É., 1985, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris.
Barthes, R., 1972, «Escritura política», en *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México.
Bastide, R., 1967, *Las Américas negras*, Alianza, Madrid.
Batllori, M., 1966, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Gredos, Madrid.
Baumgarten, A. G., 1763, *Ethica philosophica*, Carol Herman Hemmerde, Halae Magdeburgicae, edición III (reproducción en Georg Olms, Hildesheim, 1969).
Baumgarten, A. G., 1779, *Metaphysica*, Carol Herman Hemmerde, Halae Magdeburgicae, edición VII (reproducción en Georg Olms, Hildesheim, 1963).
Benito, 1954, *San Benito y vida*, BAC, Madrid.
Beorlegui, C., 2004, *Historia del pensamiento filosófico en América Latina*, Universidad de Deusto, Bilbao.
Bérard, V., 1930, *La resurrection d'Homère*, Paris.
Berdiaeff, N., 1946, *Essai de Métaphysique Eschatologique*, Aubier, Paris.
Bergson, H., 1934, *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, Paris.
Bernal, M., 1987, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, vol. I, Rutgers University Press, New Brunswick.
Bernal, M., 1991, *Black Athena, The Archeological and Documentary Evidence*, vol. II, Free Association Books, London.
Bernal, M., 2001, *Black Athena writes back. Martin Bernal responds to his critics*, Duke University Press, Durham.
Beuchot, M., 1997, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.
Bien, G., 1973, *Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg Br.
Blaut, J. M., 1993, *The colonizer's model of the World*, The Guilford Press, New York.
Bobbio, N., 1989, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México.
Blackburn, R., 1999, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800*, Verso, Londou.
Bodhi, B. (ed.), 1999, *Compendio del Abhidhamma*, El Colegio de México, México.
Bodin, J., 1993, *Les six livres de la République*, Le Livre de Poche, Paris.
Bohórquez, C., 1998, *Francisco de Miranda. Précurseur des indépendances de l'Amérique latine*, L'Harmattan, Paris.

Bolívar, S., 1990, *Escritos políticos*, ed. de G. Soriano, Alianza, Madrid.
Bolívar, S., 2005, *Escritos anticolonialistas*, ed. de G. Pereira, Ministerio de Estado para la Cultura, Caracas.
Botella, J., Cañeque, C. y E. Gonzalo, 1998, *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Tecnos, Madrid.
Botton Beja, F., 2000, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México.
Bowser, F., 1974, *The african slave in colonial Peru 1524-1650*, Stanford University, Stanford.
Brady, R., 1965, *The Emergence of a Negro class in Mexico 1524-1640*, University of Iowa, Graduate College, Iowa.
Braudel, F., 1978, *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid.
Breasted, J. H., 1939, *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sous, New York.
Brito Domínguez, M., «José María Luis Mora: su época y su pensamiento político», en *Seminario de Filosofía Política*, UAM, Iztapalapa (México), 2001 (inédito).
Broiles, D., 1969, *The Moral Philosophy of David Hume*, Martinus Nijhoff, The Hague.
Buber, M., 1991, *Caminos de Utopía*, FCE, México.
Buchrucker, Chr., 1982, *Nationalismus, Faschismus und Peronismus (1927-1955)*, tesis doctoral, Universidad de Berlín.
Bunge, M., 1961, *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires.
Büntig, A., 1969, *El catolicismo popular en Argentina*, Bonum, Buenos Aires.
Burke, P., 1978, *Popular culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, Loudon.

Caietano, Th. de Vio, 1587, *Secunda Secundae Partis Summae totius Theologiae [...] Commentariis illustrata*, Lovaina.
Campollo, M. L., 1987, «400 años después surgeu testimonios incomparables. Tesoros de San Diego»: *Casas y Gente* (México), 116.
Cámpora, H., 1973, *La revolución peronista*, Eudeba, Buenos Aires.
Caravale, M., 1997, «Le istituzioni della Repubblica», en *Storia di Venezia* III: «La formazione dello Stato Patricio», Enciclopedia Italia, Roma.
Cardenal, E., 1998, *Salmos*, Trotta, Madrid.
Cárdenas, L., 1936, *La unificación campesina*, Biblioreca de Cultura Social y Política, PNR, México.
Cardoso, F., 1977, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, Difusão Europeia, São Paulo.
Cardoso, C. y Pérez Brignoli, H., 1979, *Historia económica de América Latina* I-II, Crítica, Barcelona.
Carrillo, S., 1977, *Eurocomunismo y Estado*, Crítica, Barcelona.
Casalla, M., 1974, *Razón y liberación*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Castro, F., 1975, *La revolución cubana. 1953/1962*, Era, México.
Caturelli, A., 1971, *La filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, Buenos Aires.
Cavo, A., 1836, *Los tres siglos de México durante el gobierno español* I-II, J. R. Navarro, México, 1852.

Cerutti, H., 1975, «Propuesta para una filosofía política latinoamericana»: *Revista de Filosofía latinoamericana* 1, 51-71.
Cerutti, H, 1983, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México.
Chabod, F., 1994, *Escritos sobre Maquiavelo*, FCE, México.
Chaui, M., 1999, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Schwarcz, São Paulo.
«Che» Guevara, E., 1974, *Obras revolucionarias*, Era, México.
Chevallier, L., 1933, *La morale de Leibniz*, Vrin, Paris.
Chilam Balam, 1991, *El libro de los libros del Chilam Balam*, ed. de A. Barrera y S. Rendón, FCE, México.
Clavijero, F. X., 1945, *Historia Antigua de México*, Porrúa, México.
Cicerón, M. T., 1965, *Les devoirs*, ed. de M. Testard, Les Belles Lettres, Paris; trad. esp. *Sobre los deberes*, Altaya, Barcelona, 1994.
Clausewitz, K. von, 1999, *De la guerra*, Colofón, México.
Cohen, H., 1972, *Religion of Reason out of the sources of Judaism*, Ungar, New York (original: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Melzer Verlag, Darmstadt, 1919).
Cole, G. D., 1959, *Historia del pensamiento socialista*, FCE, México, vol. III, 1959; IV, 1960; V, 1961.
Colección de documentos inéditos para la Historia de España, 1842, Imprenta de la Viuda de Clavero, Madrid, vol. 1 (1842)-122 (1895).
Collins, R., 2000, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
COMG, 1995, *Construyendo un futuro para nuestro pasado. Derechos del pueblo maya y el proceso de paz*, United Nations, Guatemala.
Confucio, 1999, *Analecta*, en De Bary, 1999, 44-63; trad. esp. *Analectas*, Edaf, Barcelona, 1998.
Confucio, 2003, *Confucius Analects. UIT selections from traditional commentaries*, trad. de E. Slingerland, Hackett Publishing Company, Hong Kong.
Conrad, R., 1972, *The destruction of brazilian slavery*, Californian University Press, Berkeley.
Cooper, D., 1996, *World Philosophies. An Historical Introduction*, Backwell, Oxford.
Copleston, F., 1958, *Histoire de la Philosophie* III. *La Renaissance*, Casterman, Tournai.
Copleston, F., 1964, *Histoire de la Philosophie* I-II, Casterman, Tournai.
Córdoba, A., 1974, *La ideología de la revolución mexicana*, UNAM, México.
Cornevin, R. Y. M., 1964, *Histoire de l'Afrique des origines à la 2.ᵉ guerre mondiale* I, Payot, Paris.
Cotterell, A. (ed.), 1993, *The Penguin Encyclopedia of Classical Civilizations*, Penguin Books, London.
Cruz, G., 1942, *La abolición de la esclavitud en Chile*, Universidad de Santiago, Santiago de Chile.
Curtin, Ph. D., 1985, *The Atlantic slave trade*, University of Wisconsin Press, Madison.

Damasio, A., 1999, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harvest Book, New York.

Damasio, A., 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando.
Danel, F., 1977, *Ideología y epistemología*, Edicol, México.
Dante, 1916, *De Monarchia*, ed. de W. H. V. Reade, Clarendon Press, Oxford; trad. esp. *Tratado de la monarquía*, Tecnos, Madrid, 1992.
De Bary, W. Th., 1993, «Introduction» a la obra de Huang Tsung-hsi, 1993, 1-85.
De Bary, W. Th., 2000, *Asian Values and Human Rights. A Confucian communitarian perspective*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
De Bary, W. Th. y Bloom, B.-I. (eds.), 1999, *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600* I, Columbia University Press, New York.
De Sousa Santos, B., 1995, *Toward a new common sense. Law, science and politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, New York; trad. esp. próxima, Trotta, Madrid.
De Sousa Santos, B., 2000, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
De Sousa Santos, B., 2005, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid.
De Sousa Santos, B., 2005b, *O Fórum Social Mundial: manual de uso*, Cortez Editora, São Paulo.
De Mier, Fray Servando T., 1922, *Historia de la revolución de Nueva España* II, México, 2.ª ed.
Debés Valdés, E., 2003, *El pensamiento latinoamericano en el siglo* XX. *Entre la modernización y la identidad* I-III, Biblos, Buenos Aires.
Decorme, G., 1941, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767* I-II, Librería de José Porrúa, México.
Delbos, V., 1969, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris.
Derrida, J., 1994, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris; trad. esp. *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
Descartes, R., 1953, *Oeuvres et Lettres*, Bibliotèque de la Pléiade, Paris.
Deutsch, 1999, *A Companion to World Philosophies*, Blackwell, Oxford.
Di Tella, G., 1983, *Perón-Perón (1973-1976)*, Sudamericana, Buenos Aires.
Díaz Casalis, A., 1979, *A Pedagógica na filosofía de la Liberação de E. Dussel*, PUC, São Paulo.
Diels, H., 1964, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
Diodoro Sikelos, 1933, *The Library of History*, trad. de Oldfather, Harvard University Press, Cambridge (USA), vols. 1-10.
Diogenes Laertius, 1968, *Epikur. Griechisch-Deutsch*, Felix Meiner, Hamburg, vol. 10.
Dix, R., 1975, *The developmental significance of the rise of populism*, Rice Univesity, Houston.
Dorfman, A. y Mattelart, A., 1972, *Para leer el pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, Siglo XXI, México.
Dorfman, A. y Mattelart, A., 1974, *Supermán y sus amigos del alma*, Galerna, Buenos Aires.
Duhem, P., 1913-1914, *Le système de monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* I-II, Hermann, Paris.

Duns Scoto, J., 1912-1914, *Commentaria Oxoniensia ad IV. Libros Magistri Sententiarum*, Quaracchi, Firenze.

Dussel, E., 2004, *Obras filosóficas de Enrique Dussel (1963-2003)*, en CD-Rom, AFYL, México. Contiene libros, artículos y otros trabajos de E. D., y tesis o libros sobre su obra, informatizadas en *Word*, formato pdf (Adobe-Acrobat), para uso de investigadores. Pueden consultarse todas estas obras, además, en <www.clacso.org>, «Biblioteca virtual», «Textos selectos», o en <www.afyl.org.mx>. En el CD-Rom se incluyen la mayoría de las obras (desde 1963) que se indican a continuación. Para buscar autores o temas en ese CD-Rom, usar el programa www.copernic.com.

Dussel, E., 1958, *Problemática del* bien común *en el pensar griego hasta Aristóteles*, Tesis de licenciatura en la UNC, Mendoza (Argentina), y reválida de licenciatura en la Universidad Complutense, parcialmente publicada en la Universidad Nacional de Resistencia, Chaco (Argentina), 1967.

Dussel, E., 1959, *La problemática del bien común*, Tesis doctoral de filosofía presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 3 vols. (inédito).

Dussel, E., 1965, «Chrétiennés latino-américaines»: *Esprit* (Paris), 7-8.

Dussel, E., 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal*, Universidad de Resistencia, Chaco (Argentina), rotaprint (CD, A01).

Dussel, E., 1967, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona (CD, A01) (posteriores ediciones y traducciones en cinco lenguas con el título *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación*) (CD, A02).

Dussel, E., 1968, «Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional»: *Cuyo* (Mendoza) IV, 7-40.

Dussel, E., 1969, *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires (CD, 03).

Dussel, E., 1969b, *El episcopado latinoamericano: institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, 9 vols., CIDOC, Cuernavaca.

Dussel, E., 1970, «Francisco Romero»: *Cuyo* (Mendoza) VI, 79-86.

Dussel, E., 1971, «Metafísica del sujeto y liberación», en *Temas de Filosofía Contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 27-32.

Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. 1-2; Edicol, México, 1977, vol. 3; USTA, Bogotá, 1979-1980, vols. 4-5. Bajo el título de *Filosofía ética latinoamericana*, vols. 3-5, en CD, 09-13.

Dussel, E., 1973b, *Para una de-strucción de la Historia de la Ética*, Ser y Tiempo, Mendoza (CD, 07).

Dussel, E., 1973c, *América Latina. Dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires (CD, 06).

Dussel, E., (ed.), 1973d, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires.

Dussel, E., 1974, *Caminos de liberación latinoamericana* II, Latinoamérica Libros, Buenos Aires (CD, A04).

Dussel, E., 1974b, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires (CD, 05).

Dussel, E., 1974c, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalupe, Buenos Aires; 2.ª ed., Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1992 (CD, 08).
Dussel, E., 1975, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires (CD, 04).
Dussel, E., 1975b, «Reforma del plan de estudios de la carrera de Filosofía»: *Revista de Filosofía Latinoamericana* I, 137ss.
Dussel, E., 1977, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México (trad. ingl., *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 1985; hay traducciones alemana, italiana y portuguesa (CD, 15).
Dussel, E., 1977b, *Filosofía ética latinoamericana* III, Edicol, México, 1977 (reedición parcial *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, [4]1990).
Dussel, E., 1978, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca (CD, A08).
Dussel, E., 1979, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Edicol-CEE, México.
Dussel, E., 1982, «A Report on the Situation in Latin America»: *Concilium* 151, 54-60 (CD, C01).
Dussel, E., 1982b, «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina»: *Cristianismo y sociedad* 74, 19-36.
Dussel, E., 1983, *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca (CD, A09).
Dussel, E., 1983b, *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá (CD, 17).
Dussel, E., 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá (CD, 16).
Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Una introducción a los* Grundrisse, Siglo XXI, México (CD, 18).
Dussel, E., 1985b, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo»: *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos* (México) 17, 77-127.
Dussel, E., 1986, *Ética comunitaria*, Paulinas, Buenos Aires (traducciones inglesa, alemana, francesa, portuguesa, italiana, holandesa, surcoreana) (CD, A05).
Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863*, Siglo XXI, México (CD, 20).
Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México (CD, 21).
Dussel, E., 1991, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.
Dussel, E., 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (CD, 22).
Dussel, E. 1994, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nneva América, Bogotá (CD, 26).
Dussel, E., 1995, *The Invention of the Americas. The Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, Continuum, New York (hay edición en español) (CD, 23.1).
Dussel, E., 1995b, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México.
Dussel, E., 1995c. «El marxismo de Mariátegui como *Filosofía de la Revolu-*

ción», en L. F. Alarco, A. Quijano y E. Dussel, *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, Amauta, Lima, 27-38.

Dussel, E., 1995d, «Ethical Sense of the 1994 Maya Rebellion in Chiapas»: *Journal of Hispanic/Latino Theology* (Minnesota) II/3, 41-56.

Dussel, E., 1996, *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey (CD, 24.1) (edición en español, en CD, 24).

Dussel, E., 1998, [5]2006, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid (traducción inglesa, Duke University Press, Durham; próximamente, portuguesa, Vozes, Petrópolis, 2000; se prepara la traducción italiana; ediciones reducidas en alemán, Wissenschaftliche Verlag, Aachen, 2000, y en francés, L'Harmattan, Paris, 2003).

Dussel, E., 1998b, «Wahrheitsanspruch und Toleranzfähigkeit», en B. Schoppelreich y S. Wiedenhofer (eds.), *Zur Logik religiöser Traditionen*, Verlag für Interkulturelle Kommmunikation, Frankfurt a. M., 1998, 267-295.

Dussel, E., 1998c, «Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity», en F. Jameson y M. Miyoshi, *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, 3-31.

Dussel, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao (en CD).

Dussel, E., 2001b, *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-63*, Routledge, London (trad. de E. Dussel, 1988).

Dussel, E., 2003, «Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación»: *Concilium*, 300, 281-294.

Dussel, E., 2004d, «From Intolerance to Solidarity»: *Constellations*, 11/3, 326-333.

Eastermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya Yala, Quito.

Eastou, D., 1957, «An approach to the analysis of political systems»: *World Politics*, 11, 383-400.

Edelman, G., 1992, *Bright air, brilliant fire. On the matter of the Mind*, Basic Books, New York.

Embree, A. (ed.), 1988, *Sources of Indian Tradition* I. *From the Beginning to 1800*, Columbia University Press, New York.

Eliade, M., 1959, *Traité d'Histoire des religions*, Payot, Paris; trad. esp. *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981.

Eliade, M., 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris.

Elorduy, E., 1968, «Duns Scoti influxus in Francisco Suárez»: *Studia Scholastico-Scotista*, 4, 307-337.

Elorduy, E., 1948, «El concepto objetivo en Suárez»: *Pensamiento*, 4 (número especial), 335-423.

Epicuro, 1968, *Diogenes Laertius. X Buch. Epikur*, Felix Meiner, Hamburg.

Escalante, A., 1964, *El negro en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Eschweiler, K., 1928, «Die Philosophie der Spanischen Spaetscholastiks und den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts», en *Spanische Forschungen des Görres-Gesellschaft*, Sección I, vol. 1, Aschendorff, Münster/Westfalen, 302-317.

Farré, L., 1958, *Cincuenta años de filosofía argentina*, Peuser, Buenos Aires.
Fernandes, C. R. (ed.), 1982, *Dilemas do socialismo. A controversia entre Marx, Engels e os populistas rusos* (Bakunin, Danielson, Engels, Lavrov, Mikailovski, Plekhanov, Tkatchon, Ulianov, Zasulich), Paz y Terra, Río de Janeiro.
Festugière, A., 1952-1953, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I-III, Vrin, Paris.
Fetscher, I., 1970, *Hegels Lehre vom Menschen, Kommentar zu den §§ 387-482 der Enzyklopaedie*, Frommann, Stuttgart.
Fichte, J. G., 1971, *Fichtes Werke* I-X, ed. de I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin.
Fichte, J. G., 1971b, «Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre», en Fichte, 1971, III.
Fichte, J. G., 1991, *El Estado comercial cerrado*, Tecnos, Madrid.
Florescano, E., 1996, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas de México*, Aguilar, México.
Florescano, E., 2004, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Taurus, México.
Foucault, M., 1996, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
Fornet-Betancourt, R., 2001, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés, México.
Fraile, G., 1965-1966, *Historia de la Filosofía* I-III, BAC, Madrid.
Frank, A. G., 1998, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley.
Franke, A. G., 1965, *Seculum Weltgeschichte*, en H. Franke, H. Hoffmann y H. Jedin (eds.), Herder, Freiburg Br.
Freidel, D., Schele, L. y Parker, J., 2000, *El cosmos maya*, FCE, México.
Freyre, G., 1979, *Casa grande e senzala*, O. Pereira, Río de Janeiro.
Friede, J., 1956, *Los orígenes de la protectoría de Indios en el Nuevo Reino de Granada*, La Habana.
Fromm, E., 1973, *Socio-psicoanálisis del campesino mexicano*, FCE, México.
Furlong, G., 1946, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, nueva ed. corregida y aumentada, Huarpes, Buenos Aires.

García, G., 1910, *Documentos históricos mexicanos*, Museo Nacional de Antropología, México, vols. 2 y 7.
Garcilaso de la Vega, Inca, 1967, *Comentarios reales de los Incas* I-III, Universo, Lima.
Genovese, E., 1971, *Esclavitud y capitalismo*, Ariel, Barcelona.
Gerbi, A., 1978, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, FCE, México.
Germani, G., Di Tella, T. y Ianni, O., 1973, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, Era, México.
Giannotti, D., 1819, *Opere* I-III, G. Rosini, Pisa.
Gilson, E., 1951, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris.
Gilson, E., 1952, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris.
Gilson, E., 1954, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Troquel, Buenos Aires.

Giménez Fernández, M., 1960, *Bartolomé de Las Casas, capellán de S. M. Carlos I*, Escuelas de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
Ginés de Sepúlveda, J., 1967, *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México.
Girard, R., 1986, *El chivo emisario*, Anagrama, Barcelona.
Glathe, A. B., 1950, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley University Press, Berkeley.
Goldenberg, B., 1971, *Komunismus in Lateinamerika*, Kohlhammer, Stuttgart.
Greimas, A., 1973, *En torno al sentido*, Fragua, Madrid.
Greimas, A., 1973b, «Un problème de sémiotique narrative»: *Langages*, 8, 20 ss.
Guamán Poma de Ayala, F., 1980, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* I-III, ed. de J. Murra, R. Adorno y J. Urioste (eds.), Siglo XXI, México.
Gutiérrez, G., 1998, *La ética en Adam Smith y Friedrich von Hayek*, Universidad Iberoamericana, México.
Gutiérrez, G., 1992, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Lima.
Guy, A., 1985, *Historia de la Filosofía española*, Anthropos, Barcelona.

Habermas, J., 1963, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. esp. *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987.
Habermas, J., 1999b, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. esp. *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, ²2007.
Habermas, J., 2001, *Israel o Atenas*, ed. de E. Mendieta, Trotta, Madrid.
Halperin Donghi, T., 1969, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza, Madrid.
Hammurabi, 1971, *The Hammurabi Code and the Sinaitic Legislation*, Kennikat Press, Washington; trad. esp. de F. Lara Peinado, *Código de Hammurabi*, Tecnos, Madrid, 1986.
Handler, J., 1974, *The unappropriated people: freemen in the slave society of Barbados*, J. Hopkins University Press, Baltimore.
Harden, D., 1965, *Los fenicios*, Ayma, Barcelona.
Hardt, M. y Negri, A., 2000, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); trad. esp. *Imperio*, FCE, México, 2002.
Harrington, J., 1771, *Oceana and Other Works*, ed. de J. Toland, London.
Hartmann, N., 1960, *La filosofía del Idealismo alemán* I-II, Sudamericana, Buenos Aires.
Haya de la Torre, V. R., 1936, *El antiimperialismo del APRA*, Ercilla, Santiago.
Hegel, G. W. F., 1955, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg.
Hegel, G. W. F., 1961, *Scritti politici (1798-1806)*, Laterza, Bari.
Hegel, G. W. F., 1967, *System der Sittlichkeit*, ed. de Lasson, Felix Meiner, Hamburg.
Hegel, G. W. F., 1969, *Jenaer Realphilosophie*, ed. de J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg; trad. esp. *Filosofía real*, FCE, México, 1984.
Hegel, G. W. F., 1971-1979, *Werke in zwanzig Bände. Theorie Werkausgabe* I-XX, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Heineccius, J. G., 1837, *Elementos de derecho natural de gentes*, Vergés, Madrid.

Henry, M., 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris.
Henry, P., 2000, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Routledge, New York.
Hernández Alvarado, J., 1976, «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III, 399-415.
Hernández y Dávalos, 1877, *Colección de documentos para la guerra de Independencia en México, 1808-1821*, México.
Herodoto, 1954, *The Histories*, ed. Selincourt, Penguin, London; trad. cast. *Historia*, 5 vols., Gredos, Madrid.
Herzfeld, E., 1938, *Altpersische Inschriften*, Dietrich Reimer, Berlin.
Hinkelammert, F., 1984, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica.
Hinkelammert, F., 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, DEI, San José de Costa Rica.
Hinkelammert, F., 1998, *El grito del sujeto*, DEI, San José de Costa Rica.
Hinkelammert, F., 2000, «La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke», en J. Herrera Flores (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, 79-113.
Hinkelammert, F., 2003, «El método de Hume y las falacias de la Modernidad» (inédito).
Hobbes, Th., 1998, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de M. Sánchez Sarro, FCE, México (ed. ingl. *Leviathan*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1994).
Hobbes, Th., 2000, *De Cive*, Alianza, Madrid; *Tratado sobre el ciudadano*, ed. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999.
Hobson, J., 1972, *The Imperialism* [1902], Ann Arbor, Michigan.
Höffe, O., 1986, *Kant*, Herder, Barcelona.
Hodges, D. C., 1986, *Intellectual Foundations of the Nicaraguan Revolution*, University of Texas Press, Austin.
Hodges, D. C., 1992, *Sandino's Communism. Spiritual Politics for the Twenty-first Century*, University of Texas Press, Austin.
Höffner, J., 1957, *La ética colonial española del Siglo de Oro*, Cultura Hispánica, Madrid.
Honneth, A., 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. esp. *Lucha por el reconocimiento*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1997.
Hook, S., 1963, *From Hegel to Marx*, University of Michigan Press, Ann Arbor, New York.
Hösle, V., 1987, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* I-II, Felix Meiner, Hamburg.
Hourani, A., 2003, *La historia de los árabes*, Vergara, Barcelona.
Huang Tsung-hsi, 1993, *Ming-i-tai-fang lu (Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince)*, ed. de W. Th. de Bary, Columbia University Press, New York.
Hume, D., 1994, *Ensayos politicos*, Tecnos, Madrid.
Hume, D., 1998, *Tratado de la naturaleza humana*, Porrúa, México; original inglés: *A Treatise of Human Nature*, ed. de A. D. Lindsay, Everyman's Library, Dutton, NY, vol. 1, 1968; 2, 1966.
Huntingtou, S., 2001, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México.

Huntington, S., 2004, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, Buenos Aires.

Ianni, O., 1975, *La formación del Estado populista en América Latina*, Era, México.
Ibn 'Arabi, 1911, *al-Futûhāt al-Makkiyya*, El Cairo.
Imber, C., 2004, *El Imperio otomano. 1300-1650*, Vergara, Barcelona.
Instituto de Estudios del Sandinismo, 1985, *El sandinismo. Documentos básicos*, Nueva Nicaragua, Managua.
Ionescu, G. y Gellner, E., 1970, *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires.
Ipola, E. de, 1982, *Ideología y discurso populista*, Folios, México.
Isócrates, 1928-1944, *Opera* I-III, Loeb, Cambridge (Mass.).

Jaramillo, J., 1968, *Ensayo sobre historia social colombiana*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Jeremias, J., 1956, *Jesús et les païens*, Delachaux, Neuchâtel.
Jidejan, N., 1969, *Tyre, through the Ages*, Dar El-Machreq, Beirut.
Jidejan, N., 1971, *Byblos, through the Ages*, Dar El-Machreq, Beirut.
Jiménez, G., 1976, *Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac, analyse etnosociologique d'un sanctuaire rural*, tesis defendida en Paris III, Sorbonne Nouvelle, en el Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
Jullien, F., 1993, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, Grasset, Paris.
Jullien, F., 1995, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, Paris.
Jullien, F., 1995b, *The Propensity of Things. Toward a History of Efficacy in China*, Zone Books, New York; trad. esp. *La propensión de las cosas*, Anthropos, Barcelona, 2000.
Jullien, F., 1996, *Traité de l'efficacité*, Grasset, Paris; trad. esp. *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid, 1999.
Jullien, F., 2000, *Strategies of Meaning in China and Greece*, Zone Books, New York.

Kandel, P. y Monteverde, M., 1976, *Entorno y caída*, Buenos Aires.
Kant, I., 1961, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires.
Kant, I., 1966, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid.
Kant, I., 1968, *Kant Werke* I-X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Kant, I., 1969, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid.
Kant, I., 1988, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona.
Kant, I., 1999, *La contienda de las Facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid.
Kaplan, M., 1983, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Amorrortu, Buenos Aires.
Kersting, W., 1995, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kant Rechts- und Staatsphilosphie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Kierkegaard, S., 1949, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, Paris.

Kinder, H. y Hilgemann, W., 1966, *Atlas zur Weltgeschichte* I-II, DTV, München.
Kindersley, R., 1962, *The first Russian revisionists*, Clarendon Press, Oxford.
Kinross, Lord, 1977, *The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire*, Morrow Quill Paperbacks, New York.
Knight, F., 1974, *The african dimension in Latin America Societies*, MacMillan, New York.
Kymlicka, W., 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Buenos Aires.
Kymlicka, W., 2006, *Fronteras territoriales*, Trotta, Madrid.
Korn, A., 1938-1940, *Obras* I-III, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunidados del EZLN, Fuenreovejuna, México, 1994.
Lafaye, J., 1977, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México.
Lancel, S., 1995, *Cartago*, Crítica, Barcelona.
Landi, O., 1978, *La tercera presidencia de Perón*, Buenos Aires.
Lannusse, A., 1977, *Mi testimonio*, Planeta, Buenos Aires.
Lara Peinado, F. (ed.), 1986, *Código de Hammurabi*, Tecnos, Madrid; también J. Sanmartín (ed.), 1999, *Códigos legales de tradición babilónica*, Trotta, Madrid, 79-185.
Lara Peinado, F. (ed.), 1989, *Libro de los muertos*, Tecnos, Madrid.
Lara Peinado, F. (ed.), 1994, *Los primeros códigos de la humanidad*, Tecnos, Madrid.
Las Casas, B. de, 1957-1958, *Obras escogidas* I-V, BAE, Madrid.
Las Casas, B. de, 1958, *De Thesauris*, CSIC, Madrid.
Las Casas, B. de, 1969, *De Regia Potestate o Derecho a la Autodeterminación*, CSIC, Madrid.
Las Casas, B. de, 1989, *Apología*, Alianza, Madrid.
Lau, D. C. y Ames, R. (eds.), *Sun Bin. The Art of Warfare*, SUNY Press, Albany.
Launderville, D., 2003, *Piety and Politics. The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babilonian Mesopotamia*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan).
Lee, R. B. y De Vore, I., 1968, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago.
Lefort, Cl., 1972, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris.
Leibniz, G. W., 1967, *Leibniz sogenannte Monadologie und Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, ed. de G. Reimer, Walter de Gruyter, Berlin.
Leibniz, G. W., 2001, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Lemoine Villicaña, E., 1965, *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, UNAM, México.
Lenkersdorf, C., 2002, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Angel Porrúa, México.
Lenin, V. I., 1960, *Obras completas*, 32 vols., Cartago, Buenos Aires.
Lenin, V. I., 1961, *Obras escogidas* I-III, Progreso, Moscú.
Lenin, V. I., 1976, *Contenido económico del populismo*, Siglo XXI, Madrid.
León-Portilla, M., 1970, *Recordación de Francisco Xavier Clavigero*, Museo de la Ciudad de Veracruz.
León-Portilla, L., 1979, *La filosofía náhuatl*, FCE, México.

Lévinas, E., 1968, *Totalité et Infinit. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye; trad. cast. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.
Lévinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye; trad. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
Lévinas, E., 1976, *Difficile liberté*, Albin-Michel, Paris; trad. esp. *Difícil libertad*, Caparrós, Madrid, 2004.
Liss, Sch., 1984, *Marxist Thought in Latin America*, University of California Press, Berkeley.
Locke, J., 1976, *Ensayo sobre el Gobierno civil*, Aguilar, Madrid (original inglés: *Second Treatise on Civil Government*, en J. Locke, *Social Contract*, ed. de E. Barker, OUP, London, 1960, 1-206).
Lockhart, J., 1992, *The Nahuas. After the Conquest*, Stanford University Press, Stanford.
López, J. T., 1982, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo* XVII, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
López Austin, A., 1982, *La educación de los antiguos nahuas* I-II, Ediciones del Caballito, México.
López Austin, A., 1992, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza, México.
López Molina, A. X., 2002, «Las ideas políticas de los criollos ilustrados mexicanos en 1808», trabajo inédito presentado en Seminario de la Maestría de Filosofía Política (Facultad de Filosofía, UNAM, México).
Lorenz, K., 1994, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, México.
Löwith, K., 1964, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionare Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Kohlhammer, Stuttgart.
Löwy, M., 1980, *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días). Antología*, Era, México.
Lukács, G., 1954, *Der Junge Hegel*, Aufbau, Berlin; trad. esp. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970.
Luna, F., 1972, *De Perón a Lanusse (1943-1973)*, Planeta, Buenos Aires.

Maalouf, A., 1995, *Las cruzadas vistas por los árabes*, Alianza, Madrid.
Maceyra Cámpora, H., 1983, *Perón, Isabel*, Centro Editor, Buenos Aires.
Macleod, M., 2002, «El movimiento maya en Guatemala: construyendo un futuro para el pasado», ponencia en el Seminario de Filosofía Latinoamericana (UNAM, México), inédito.
MacPherson, C. B., 2005, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* [original: 1977], Trotta, Madrid.
Mahdi, M., 2000, *La cité vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam*, Albin Michel, Paris.
Mandeville, B., 1997, *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México.
Mao Tse-rung, 1971, *Cinco tesis filosóficas de Mao Tse-tung*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
Maquiavelo, N., 1997, *Opere* I, Einaudi-Gallimard, Torino; trad. esp. *De Principatibus*, Trillas, México, 1999; *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000.

Marcuse, H., 1967, *Razón y Revolución*, Instituto de Estudios Políticos, Caracas.
Marcuse, H., 1969, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México.
Marcuse, H., 1999, *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona.
Mariátegui, J. C. 1979, *Escritos políticos*, Editores Era, México.
Mariátegui, J. C., 1987, *Defensa del marxismo*, Biblioteca Amauta, Lima.
Marini, R. M. y Millán, M. (eds.), *La teoría social latinoamericana. La centralidad del marxismo*, UNAM, México, vol. 3.
Marsilio de Padua, 1980, *Defensor Pacis*, trad. e intr. de A. Gewith, University of Toronto; trad. esp. *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
Martí, J., 1963, *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, vol. 6: *Nuestra América*.
Martí, J., 1977, *Política de Nuestra América*, Siglo XXI, México.
Marx, K., 1956 ss., *Marx-Engels Werke* (*MEW*), Dietz, Berlin; trad. esp. *Obras fundamentales* (*OF*), FCE, México, 1982 ss.
Marx, K., 1967, *Manifiesto del Partido comunista*, Claridad, Buenos Aires.
Marx, K., 1968, *Manuscritos* [del 44]: *economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
Marx, K., 1970, *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, con las *Tesis sobre Feuerbach* en pp. 665-668.
Marx, K., 1974, *Grundrisse*, Dietz, Berlin; trad. esp. en Siglo XXI, México, 1971, vols. 1-3; trad. ingl. Vintage Books, New York, 1973.
Marx, K. y Engels, F., 1975, *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe* (*MEGA*), Dietz, Berlin, dividida en cuatro secciones, siendo la sección II la dedicada a los textos de las cuatro redacciones de *El Capital* (véase Dussel, 1985b, 1988 y 1990). En español *El Capital*, Siglo XXI, México, vol. I/1, 1975; III/8, 1981.
Massignon, L., 1922, *La passion d'al-Hallaj*, Geuthner, Paris; trad. esp. parcial *La pasión de Hallaj*, Paidós, Barcelona, 1999.
Matterlart, A., 1974, ver Dorfman, 1974.
Meier, H., 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago.
Menzies, G., 2003, *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Grijalbo, Barcelona.
Meyn, M., 1984, *Die grossen Endeckungen*, en Meyn M. *et al.* (eds.), *Dokumente zur Geschichte der europaeischen Expansion* I-II, Beck, München.
Mignolo, W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
Mignolo, W., 2000, *Local Histories/Global Designs. Colonialty, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.
Miguens, J. E., 1981, *Los neofascismos en la Argentina*, Buenos Aires.
Minges, P., 1919, «Suárez und Duns Scotus»: *Philosophisches Zeitschr. der Görres-Gesellschaft*, Alber, Freiburg/München, 32, 334-340.
Miró Quesada, F., 1981, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
Molina, L. de, 1941, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, ed. de M. Fraga Iribarne, Madrid.
Montaigne, M. de, 1967, *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, Paris.
Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, 1994, *Cartas persas*, Tecnos, Madrid.

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, 1995, *Del Espíritu de las Leyes* I-II, Gernika, México.
Mora, J. M.ª L., 1994, *Obras políticas*, Instituto Mora, México.
Mora, J. M.ª L., 1994b, «Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional», en Mora, 1994, 462-472.
Mora, J. M.ª L., 1994c, «Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes», en Mora, 1994, 281-289.
Mora, J. M.ª L., 1994d, «Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía», en Mora, 1994, 385-399.
Moreno Corzo, O., 2005, *El EZLN: la emergencia del sujeto indígena*, resis de Maestría, Ciencias política, UNAM (México).
Morin, E., 1996, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona.
Mošé ben Maimón (Maimónides), ⁴2005, *Guía de perplejos*, ed. de David Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid.
Moya Pons, F., 1971, *La Española en el siglo XVI*, Universidad Católica Madre y Maestra, Sanriago de los Caballeros.

Narr, K., «Exkurs über dei frühe Pferdehaltung», en Franke, 1965, I, 578-581.
Needham, J., 1954-1985, *Science and Civilisation in China* I-V, CUP, Cambridge.
Negri, A., 2000, *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.
Nicoletti, M., 1990, *Trascendenza e Potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia.
Niekerk, A. E. van, 1974, *Populism and political development in Latin America*, Rotterdam University Press, Rotterdam.
Nietzsche, Fr., 1973, *Werke in Zwei Bände* I-II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Nussbaum, M., 1994, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton.

O'Donnell, G., 1983, *El estado burocrático-autoritario*, Buenos Aires.
Ockam, G. de, 1614, *Dialogus*, en M. Goldast (ed.), *Monarchia S. Romani Imperii*, Biermann, Frankfurt a. M., II, 398-957.
O'Gorman, E., 1945, *Fray Servando Teresa de Mier*, Imprenta Universitaria, México.
O'Gorman, E., 1957, *La invención de América*, FCE, México.
Oliveira, F., 1983, *A Arte da Guerra do Mar*, Lisboa.

Palmieri, A., 1911, «Église de Constantinople», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris, vol. 3/II, cols. 1.307-1.517.
Pardo Oláguez, J., 2001, «El proyecto moderno de desarrollo nacional e independiente de Lucas Alamán», Seminario de Filosofía Política, UAM-Iztapalapa (México).
Parisí, A., 1971, *Filosofía y Dialéctica*, Edicol, México.
Parry, J. H., 1975, *Europa y la expansión de ultramar*, Aguilar, Madrid.
Pärssinen, M., 1992, *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*, SHS, Helsinki.

Patrologia graeca: *Patrologiae cursus completus. Serie Graeca*, comenzada a editar por J.-P. Migne, Brepols, Turnholti, 1857 ss.
Patrologia latina: *Patrologiae cursus completus. Serie Latina*, comenzada a editar por J.-P. Migne, Brepols, Turnholti, 1844 ss.
Patterson, O., 1973, *The Sociology of Slavery in Jamaica*, Sangster's Books, Jamaica.
Pauw, C. de, 1768-1769, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine* I-II, Berlin.
Paz, O., 1959, *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
Paz, O., 1990, *Posdata*, Siglo XXI, México.
Pérez Fernández, I., 1991, *Bartolomé de Las Casas. ¿Contra los negros?*, Esquila, México.
Perón, J. D., 1973, *La hora de los pueblos*, Mundo Nuevo, Buenos Aires.
Picard, G. Ch. y Picard, C., 1970, *Vie et mort de Carthage*, Hachette, Paris.
Picón-Salas, M., 1965, *De la Conquista a la Independencia*, FCE, México.
Pinkard, T., 2000, *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid.
Platón, 2000, *La República*, trad. de A. Gómez Robledo, UNAM, México.
Polibio, 1981, *Historias*, Gredos, Madrid.
Pomeranz, K., 2000, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy,* Princeron University Press, Princeton.
Popock, J. G. A., 1975, *The Machiavellian Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
Popol-Vuh, 1974, ed. de A. Recinos, FCE, México.
Poulantzas, N., 1972, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, México.
Prigogine, I. y Nicolis, G., 2001, *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid.
Propp, V., 1972, *Morfología del cuento*, Goyanarte, Buenos Aires.
Puech, H.-Ch., 1960, «La religion de Mani», en *Cristo y las religiones de la tierra* II, BAC, Madrid, 469-525.
Puente Ojea, G., 1974, *Ideología e historia*, Siglo XXI, Madrid.

Ribeiro, D., 1968, *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Ribeiro, D., 1971, *El dilema de América Latina*, Siglo XXI, México.
Ribeiro, D., 1977, *Las Américas y la civilización*, México.
Ricardo, D., 1959, *Principios de Economía Política y de Tributación*, Aguilar, Madrid (original inglés: *The Principles of Political Economy and Taxation*, Everyman's Library, London, 1973).
Richard, P., 1981, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, CEHILA-DEI, San José de Costa Rica.
Ricoeur, P., 2004, *La simbólica del mal* [1963], en *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 167 ss.
Riedel, M., 1970, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Luchterhand, Neuwid.
Riley, P., 1983, *Kant's Political Philosophy*, Rowman and Allenheld, New Jersey.
Ríos Espinosa, C., 2001, *Bernard Mandeville: La génesis de la moral*, Tesis de Maestría, UNAM, México.

Ritter, J., 1957, *Hegel und die französiche Revolution*, Opladen, Köln.
Robertson, W. S., 1929, *The Life of Miranda*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
Roig, A., 1969, *El krausismo argentino*, Cajica, Puebla.
Roig, A., 1972, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Cajica, Puebla.
Roitman Rosenmann, M., 2005, *Las razones de la democracia en América Latina*, Siglo XXI, México.
Rok, D., 1978, «Repression and revolt in Argentina»: *The New Scholar*, VII/1-2.
Romero, J. L. (ed.), 1977, *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
Rommen, H., 1927, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Mönchen Gladbach.
Roscio, J. G., 1953, *Obras* I-III, Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas.
Rosenzweig, F., 1920, *Hegel und der Staat*, Oldenberg, München.
Roth, R., 1981, *Los años de Onganía*, La Campaña, Buenos Aires.
Rouquié, A., 1982, «Hegemonía militar, estado y dominación social», en *Argentina hoy*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Rouquié, A., 1982b, *Poder militar y sociedad política en Argentina (1943-1973)* II, Emecé, Buenos Aires.
Rousseau, J.-J., 1963, *Du Contrat Social*, Union Générale d'Éditions, Paris; trad. esp. *El contrato social*, Alba, Madrid, 1996.
Rousseau, J.-J., 2006, *Escritos políticos*, ed. de J. Rubio Carracedo, Trotta, Madrid.
Rubinstein, J. C., 1988, *El Estado periférico latinoamericano*, Eudeba, Buenos Aires.
Rubio Angulo, J., 1979, *Historia de la filosofía latinoamericana* I, USTA, Bogotá.
Ruiz Méndez, A., 2002, «Dos conceptos de soberanía en la revolución de la Independencia de México», trabajo de seminario, UNAM, México.

Saco, J., 1938, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*, Editorial Cultural, La Habana.
Sahuí, A., 2002, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Coyoacán, México.
Said, E., 1978, *Orientalism*, Ramdom House, New York.
Said, E., 1993, *Culture and Imperialism*, Knopf, New York.
Salazar Bondy, A., 1969, *¿Existe una Filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México.
Salazar Bondy, A., 1973, «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación»: *Stromata*, oct.-dic., 397-417.
Salazar Tetzagüic, M. y Telón Sajcabún, V., 1998, *Ruk'uk Maya Na'oj. Valores de la filosofía maya*, UNESCO, Guatemala.
Sarmiento, D. F., 1963, *Facundo, civilización y barbarie*, Losada, Buenos Aires.
Schelling, F. W. J., 1959, *Sämtliche Werke*, Ed. Schroeter, München, vols. 1-4.
Scheuss de Studer, E., 1958, *La trata de negros en el Río de la Plata en el siglo XVII*, Universidad Nacional de Buenos Aires.
Schmitt, C., 1993, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin; trad. esp. *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.

Schmitt, C., 1979, *El* nomos *de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*, CEC, Madrid.
Schmitt, C., 1993, *Land und Meer*, Klett-Cotta, Stuttgart; trad. esp. con prólogo de R. Campderrich y epílogo de F. Volpi, *Tierra y mar*, Trotta, Madrid, 2007.
Schmitt, C., 1995, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Sturtgart; trad. esp. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, UAM-Iztapalapa, México, 1997.
Schmitt, C., 1996, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre vom der Souveranität*, Duncker und Humblot, Berlin; trad. esp. *Teología política* I y II, Trotta, Madrid, 2007.
Schmitt, C., 1996b, *Politische Theologie* II. *Die Legende von der Erledignung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin; trad. esp. *supra*.
Schmitt, C., 1998, *La defensa de la Constitución*, Tecnos, Madrid.
Semerano, G., 1984-1994, *Le origini della cultura europea* I-IV, Olschki, Firenze.
Semerano G., 2001, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano.
Semerano, G., 2005, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano.
Sempat, C., 1965, *El tráfico de esclavos de Córdoba, 1588-1610*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
Shanks, A., 1991, *Hegel's Political Theology*, CUP, Cambridge (UK).
Sharer, R., 1994, *The Ancient Maya*, Stanford University Press, California.
Sherman, W., 1979, *Forced native labor in* XVI *Century Central America*, University of Nebraska, London.
Sidicaro, R., 1982, «Poder y crisis de la burguesía agraria argentina», en *Argentina hoy*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Silva, L., 1971, *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México.
Silva Gotay, S., 1980, *El pensamiento cristiano revolucionario*, Sígueme, Salamanca.
Smith, A., 1978, *Lectures on Jurisprudence*, OUP, Oxford; trad. esp. *Lecciones sobre jurisprudencia*, Comares, Granada, 1995.
Smith, A., 1984, *Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, FCE, México (original inglés: *The Wealth of Nations*, The Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1985).
Smith, A., 1982, *Essays on Philosophical Subjects*, Liberty Fund, Indianapolis.
Smith, A., 1997, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid (original inglés: *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1982).
Soler, R., 1959, *El Positivismo argentino*, Imprenta Nacional, Panamá.
Sombarr, W., 1965, *Lujo y capitalismo*, Revista de Occidente, Madrid.
Soros, G., 2000, *Open Society. Reforming global capitalism*, Public Affaires, New York.
Sousa, ver De Sousa Santos, B.
Spinoza, B., 1958, *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México; asimismo: trad. y ed. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, ²2005.
Spinoza, B., 1985, *Tratado teológico-político. Tratado político*, Tecnos, Madrid; asimismo: Alianza, Madrid.
Spinoza, B., 1988, *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid.

Spiro, P., 2000, «The New Sovereigntists. American Exceptionalism and Its False Prophets»: *Foreign Affairs*, 79/6, 9-15.
Star, J. 2001, *Tao te Ching. The Definitive Editon*, Jonathan Star, J. (ed.), Jeremy Tarcher/Putnam, New York; trad. y ed. esp. de I. Preciado Idoeta, *Tao te Ching. Los libros del Tao*, Trotta, Madrid, 2006.
Stavenhagen, R., 2000, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Siglo XXI-Unrisd, México.
Stavenhagen, R., 2001, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México.
Steigleder, K., 1997, «Gewirth und die Begründung der normativen Ethik»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51/2, 251-267.
Stemberg, Fr., 1979, *El imperialismo*, Siglo XXI, México.
Strauss, L., 1991, *Le Testament de Spinoza*, Cerf, Paris.
Strauss, L. y Cropsey, J., 1994, *Histoire de la Philosophie politique*, PUF, Paris.
Strauss, L., 1997, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York at Albany, Albany.
Streitcher, K., 1928, *Die Philosophie der Spanischen Spaetscholastiks and den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spanien*, Achendorff, Münster.
Suárez, F., 1597, *Disputationes Metaphysicae*, Salamanca.
Suárez, F., 1621, *Partes secundae Summae Theologiae [...] De Anima* III, Vivès, Lyon, 461-801.
Suárez, F., 1965, *Defensio fidei*, ed. de E. Elorduy y L. Pereña, CSIC, Madrid.
Suárez, F., 1967, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, ed. de J. R. Eguillor M., Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
Subirats, E., 1994, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI, México.
Sunzi, *El arte de la guerra*, ed. y trad. de A. Galvany, Trotta, Madrid, [5]2006.

Taciano, 1954, *Oratio Adversus Graecos*, en Ruiz Bueno, D. (ed.), *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 572-630.
Talamantes Salvador, M. de, 1910, «Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España», en Genaro García, 1910, VII, 1-339.
Todorov, T., 1982, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México.
Tomás de Aquino, 1949, *Im decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Torino.
Tomás de Aquino, 1950, *Summa Theologiae* I-III, Marietti, Torino.
Tomás de Aquino, 1951, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino.
Tomás de Aquino, 1954, *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Torino, 253-358.
Torres, J. C., 1983, *Los sindicatos en el gobierno (1973-1976)*, Centro Editor, Buenos Aires.

Valadés, J., 1938, *Alamán: Estadista e historiador*, UNAM, México.
Vargas, G., 1938, *A nova política do Brasil*, José Olympio, Río de Janeiro.
Varios autores, 1973, *Los cristianos y el socialismo*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Vattimo, G., 1998, *Credere di credere*, Garzanti, Milano; trad. esp. *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

Velasco Ibarra, J. M.ª, 1961, *Cuarta Jornada*, Talleres Gráficos Nacionales, Quito.
Venturi, F., 1960, *Roots of revolution*, Knopf, Chicago.
Verdad y Ramos, F. P., 1910, «Memoria póstuma del síndico del Ayuntamiento. Lic. D. F. P. de Verdad y Ramos», en Genaro García, 1910, II, doc. 53, pp. 147-168.
Vernet, J., 1999, *Lo que Europa debe al Islam de España*, El Acantilado, Barcelona.
Verón, E., 1969, «Ideología y comunicación de masas», en *Lenguaje y comunicación social*, Nueva Visión, Buenos Aires.
Verón, E. y Sigal, S., 1982, «Perón: discurso político e ideología», en *Argentina hoy*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Vieira, A., 1907-1009, *Obras completas del padre António Vieira* I-XV, Porto.
Vilar Vilar, E., 1977, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, EEHA, Sevilla.
Villoro, L., 1967, *El proceso ideológico de la Revolución de la Independencia*, UNAM, México.
Villoro, L., 1987, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, SEP, México.
Villoro, L., 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México.
Vitoria, F. de, 1960, *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. e introd. de T. Urdanoz, BAC, Madrid.

Wachtel, N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Gallimard, Paris.
Wakeman, F., 1973, *History and Will. Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*, University of California Press, Berkeley.
Wallerstein, I., 1977, *The capitalist world-economy*, CUP, Cambridge (UK).
Wallerstein, I., 1980-1989, *The Modern World-System* I-III, Academic Press, New York; trad. esp. I-II, Siglo XXI, México, 1979-1984.
Walzer, M., 1965, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Wang Yang-ming, 1963, *Instructions for Practical Living and other Writings*, Columbia University Press, New York.
Waqi' Q'anil (Demetrio Cojtí Cuxil), 1995, *Ub'aniik ri Una'ooj Uchomab'aal ri Maya' Tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, Cholsamaj, Guatemala.
Weber, M., 1920-1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I-III, Mohr, Tübingen; trad. esp. *Ensayos sobre sociología de la religión* I-III, Taurus, Madrid, 1987.
Weber, M., 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Georg Allen and Unwin, London; trad. esp. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edicions 62, Barcelona, 1993.
Weber, M., 1944, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México.
Weber, M., 1951, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, The Free Press, Glencoe.
Weber, M., 1952, *Ancient Judaism*, The Free Press, Glencoe.
Weber, M., 1958, *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe.

Weber, M., 1967, *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
Weffort, F., 1967, «Estado y masas no Brasil»: *Revista de la Civilizaçao Brasileira*, 7.
Weffort, F., 1976, *Populismo, marginación y dependencia*, San José de Costa Rica.
Weil, E., 1950, *Hegel et l'état*, Vrin, Paris, 1950.
Werz, N., 1995, *Pensamiento socio-político moderno en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.
Wilhelm, R. (ed.), 2001, *I Ching: El libro de las Mutaciones*, Sudamericana, Buenos Aires.
Williams, E., 1944, *Capitalism and Slavery*, Capricorn, New York.
Williams, H., 1996, *Kant's Political Philosophy*, St. Martin's Press, New York.
Wilson, Ch. H., 1965, *England's Apprenticeship, 1603-1763*, Longmans, London.
Wolin, Sh., 2001, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político continental*, Amorrortu, Buenos Aires.
Wolin, Sh., 2004, *Politics and vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.

Zamora, A., 1958, *Digesto constitucional americano*, Claridad, Buenos Aires.
Zavala, S., 1953, *Contribución a la historia de las instituciones coloniales de Guatemala*, Ministerio de Cultura, Guatemala.
Zea, L., 1957, *América en la historia*, FCE, México.
Zea, L., 1965, *El pensamiento latinoamericano* I-II, Pormaca, México.
Zea, L., 1973, «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación»: *Stromata*, IV.
Zea, L., 1976, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona.
Zea, L., 1977, «Liberación latinoamericana y filosofía»: *Latinoamérica* (México), 10, 83-91.
Zea, L., 1980, *Simón Bolívar. Integración en la libertad*, Edicol, México.
Žižek, S., 2000, *The Zizek reader*, ed. de E. Wright y E. Wright Blackwell, Oxford.
Žižek, S., 2006, *Arriesgar lo imposible*, Trotta, Madrid, 2006.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE ALGUNOS TEMAS Y AUTORES*

África occidental: 120
Agustín de Hipona: 44-45
Alamán, L.: 206
Alberdi, J. B.: 206, 207
Alegre, F. X.: 200
Al-Farabi: 47-50
Allende, S.: 234
Alteridad, categoría: 35
Amir, S.: 46, 214
Ámsterdam: 136 ss.
Anselmo de Canterbury: 57-60
Árabe: *v.* Islam
Argumento tautológico: 100
Aristóteles: 27-28
Arqueosistema: 2-3
Atenas: *v.* Grecia
Atlántico, espacio: 95 ss., 120 ss.; *v.* Modernidad

Bacon, R.: 66
Bagdad, escuela de: 47
Bárbaros, tipos de: 114
Bartolomé de Las Casas: *v.* Las Casas
Benito de Nursia, benedictino: 54
Bernal, M.: 7, 23
Bizancio, Imperio, Constantinopla: 39-43; *v.* Cristiandades antiguas
Bodin, J.: 130
Bolívar, S.: 205

Caldea, lengua: 6
Califa, califato: 46-51
Capital, El: 162 ss., 188
Cárdenas, L.: 212 ss.
Carta de Jamaica: 205
Castro, F.: 231-232
Categorías críticas: 33
Centro-periferia: 188-189, 196 ss., 215
Chávez, H.: 239
«Che» Guevara, E.: 233
China, política
- clásica: 13-17
- moderna: 69-70
- Revolución industrial: 152

Cicerón: 31
Ciudad, revolución urbana, neolítico: 4 ss.
Clavijero, F. X.: 199
Códigos legales, mesopotámicos: 5-6
Colonias, colonialismo: 189-190, 198 ss.
Comunidad: 54, 181
Consenso del pueblo (*consensus populi*): 117
Consiglio Maggiore: 83-84
Constantino: 39
Constitución bolivariana de 1999: 239
Contingencia: 63-65
Contrato social, El: 168
Corrupción: 170
Cristiandades: 39 ss.
- antiguas: 39, 45
- latino-germánica: 53-67
- modernas: 13 ss., 186

Cristianismo crítico originario: 32 ss.
Crítica a la Modernidad: 101-103
Crítica a la Totalidad: 41
Crítica de la religión: 193
Crítica del juicio: 171 ss.
Cruzadas: 53

* En este índice incluimos sólo algunos temas y autores sobre los que se ofrece un cierto desarrollo en el texto. Toda referencia muy breve, secundaria o simplemente bibliográfica no será indicada. Las referencias remiten al parágrafo cuyo número se encuentra entre corchetes [ ] en el margen izquierdo del texto.

Dante Alighieri: 66
Dar-al-Islam: 52
Dependencia del centro capitalista: 196 ss.
Discorsi (Maquiavelo): 92-94
Discurso populista: 210-221
Discursos (Rousseau): 165
División del trabajo: 153, 163, 165
Duns Scoto: 63-65

Edad Media: *v.* Europa latino-germánica
Egipto, política: 7
Emancipación latinoamericana
– primera: 201 ss.
– segunda: 229 ss.
Esclavitud: 121
– crítica de la: 122
– justificación de la: 125-128
España: 95
Estado: 181-191
– Fichte: 181
– Hegel: 191 ss.
– Marx: 194
– Schelling: 184
Estado civil o político: 132-133, 141-143
– Fichte: 182
– Kant: 174
– Locke: 150-151
Estado comercial cerrado, El: 182
Estado de guerra: 126
Estado de las Indias: 197
Estado de naturaleza
– Hobbes: 132
– Kant: 174
– Locke: 128, 148-149
– Smith: 163
Estado: fracaso del E. postcolonial: 209
Estado populista: 216
Estado y economía: 182
Estadio I de los sistemas regionales: 4-12
Estadio II del sistema interregional: 13-31
Estadio III del sistema interregional: 32-57, 72
Estadio IV del sistema interregional: *v.* Modernidad, *World-System*
Ética y política: 233
Eurocentrismo: 74
Europa latino-germánica: 53-67
Exterioridad, categoría: 34, 44

Facultad de juzgar (Kant): 171
Fenicia: 22
Fichte, J. G.: 181
Filosofía de la liberación, origen: 222-228
Filosofía del derecho (Hegel): 185
Filosofía moderna
– el padre de la filosofía m.: 99-100
– el primer antidiscurso de la Modernidad: 101-105
– origen: 98
Florescano, E.: 9
Frank, A. Gunder: 70 ss., 152

Giannotti, D.: 86
Ginés de Sepúlveda, J.: 99-100
Gnósticos: 42
Grecia
– Atenas: 25-28
– clásica: 23-28
– Jonia: 24
– origen fenicio y egipcio: 6, 7, 23
Guamán Poma de Ayala, F.: 108-113
Guerra justa: 99

Hegel, G. W. F.: 185-191
Hidalgo y Costilla, M.: 204
Hobbes, Th.: 131-135
Huang Tsung-hsi: 76-80
Hume, D.: 153-158
– derivación dialéctica del principio de justicia: 155-158
– el hecho de la pasión destructora: 156

Ilustración: 171-180
– hispano-americana: 198
– las «tres construcciones»: 74, 152
Imperio romano
– antiguo: 29-31
– latino-germano: 44-45
Imperios del caballo y el hierro: 12 ss.; *v.* Estadio II del sistema interregional
Incas, política: 10
India, Indostán, política: 21
Indoeuropeos: *v.* Imperios del caballo y el hierro
– su inexistencia: 6; *v.* Semerano
Investigación sobre la naturaleza y causa de las riquezas de las naciones, Una: 161-164
Ireneo de Lyon: 42
Islam, política: 46-52

Jeshúa de Nazaret: 33 ss.

Kant, I., el último K.: 171-180
Khalifa: *v.* Califa

Las Casas, B. de: 101-105
– crítica a la esclavitud: 122-124
Legitimidad: 105
Leviatán, El: 131

– el Estado cristiano: 131
– el estado de naturaleza y civil: 132
– el reino de las tinieblas: 134
Ley (*versus* vida): 36, 58-60
Liberalismo latinoamericano: 206
Locke, J.: 145-151
– justificación de la conquista: 146
– justificación de la esclavitud: 125-128
– justificación de la revolución armada burguesa: 147, 151
Locus enuntiationis, localización: 1

Mahometano: *v.* Islam
Manifiesto del partido comunista: 195
Maquiavelo, N.: 87-94; *v. Principe, Il*; *Discorsi*; *virtù*)
Mariátegui, J. C.: 230
Marsilio de Padua: 67
Martí, J.: 229
Marx, K.: 192-195
Marxismo latinoamericano: 229 ss.
– precursores: 229
Mattelart, A.: 218
Mediterráneo, mundo: 22 ss.
Menzies, G.: 70
Mesoamérica: 8
– aztecas: 9
– mayas: 8
Mesopotamia, política: 6
Metafísica de las costumbres, La: 176
Ming, dinastía: 72
Mora, L.: 207
Morelos, J. M.: 204
Mutazilíes, escuela: 47

Occidentalismo: 152
Orientalismo: 152
Osiris: 7
Otomano, Imperio: 81-82

Paleolítico: 2-3
Papado: 56
Paz perpetua: 174, 179, 180
Perdón: 58; *v.* Anselmo
Perón, J. D.: 212 ss.
Platón: 26
Poder despótico: 127
Poder político: 117
Polibio: 30
Pomeranz, K.: 152
Populismo latinoamericano: 210-221
Positivismo: 209
Postulados: 174 ss.; *v.* Paz perpetua
Poulantzas, N.: 214
Primer Corónica, El: 109 ss. (Guamán Poma)
– primera parte: 109-110
– proyecto político: 113
– segunda parte: 111
– tercera parte: 112
Principe, Il: 88-91
Proyecto hispánico colonizador: 95-119
Proyecto lusitano esclavista: 97, 120-128
Pueblo: 94, 170, 189, 212 ss., 220, 232

Religión dentro de los límites de la mera razón, La: 174
Revolución
– bolivariana: 239
– chilena: 234
– cubana: 231-233
– sandinista: 235
– zapatista: 236-238
Revolución industrial: 72, 152
Revolución moderna: 96
Revolución urbana: 4 ss.
Roma: 29-31
Roscio, J. G.: 202
Rousseau, J.-J.: 165

Sacrificios humanos, derecho a: 104
Sacro Imperio romano germánico: 55
Said, E.: 152
San Martín, J.: 205
Sandinismo: *v.* Revolución sandinista
Sandino, C. A.: 235
Sarmiento, D. F.: 208
Schelling, F. G.: 184
Secularidad, secularización
– antigua: 38; *v.* Cristiandades
Semerano, G.: 6 ss.; *v.* Indoeuropeos; Grecia
Servando Teresa de Mier, Fray: 201
Smith, A.: 159-164
Socialismo utópico
– antiguo: 40
Soberanía: 130
– tres concepciones de soberanía ante la primera Emancipación latinoamericana: 203-204
Sociedad civil: 187, 193, 194
Spinoza, B.: 136-144
Suárez, F.: 115
«Sub» Marcos: 236; *v.* Revolución zapatista
Sun-Tzu: 15
Sur de Europa: 152

Vargas, G.: 212 ss.
Velasco Ibarra: 212 ss.
Venecia: 83-94

Verón, E.: 218
Vida, última instancia y criterio: 35
Vida (*versus* Ley): 36
Virtù: 89-94
Vitoria, F. de: 106-107
Voluntad-de-vivir: 2
Voluntad general: 169

Wallerstein, I.: 69 ss.
World-System: 69 ss.

Zapatismo: *v*. Revolución zapatista
Zea, L.: 196, 209
Zheng He: 70

ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema 5.1. El mercado mundial a finales del siglo XVI. 150
Esquema 6.1. La región atlántica. Las mayores rutas comerciales: 1500-1800 (A. G. Frank) 187
Esquema 6.2. La región de África y del oeste asiático. Las mayores rutas comerciales: 1400-1800 (A. G. Frank) 188
Esquema 6.3. La región asiática. Las mayores rutas comerciales: 1400-1800 (A. G. Frank) 189
Esquema 8.1. Nivel material y formal: estado de naturaleza y civil en Spinoza 263
Esquema 9.1. Momentos del modelo de Adam Smith en su ética 337
Esquema 10.1. Arquitectónica de la ética, la política y el derecho 363
Esquema 11.1. Representación simplificada de algunas posturas ideológico-políticas en los dos últimos siglos postcoloniales de América Latina 423
Esquema 11.2. Simplificación esquemática de fracciones de clases e instituciones que las representan 470

Enrique Dussel

Nacido en Mendoza (Argentina) en 1934, es catedrático de Ética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México y de Historia de la Filosofía Latinoamericana en el Postgrado de esa misma Facultad. Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y en Historia por La Sorbona de París, además de Máster en Estudios de la Religión (Instituto Católico de París) y doctor *honoris causa* por las Universidades de Friburgo (Suiza) y La Paz (Bolivia). Ha sido profesor invitado en numerosas universidades americanas y europeas. Es uno de los fundadores del movimiento de la Filosofía de la Liberación y autor, entre otras obras, de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980, 5 vols.), *Filosofía de la Liberación* (1976), *La producción teórica de Marx* (1985), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992), *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación* (1995) y, en esta misma Editorial, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (^{5}2006) y, junto con K.-O. Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (2005).